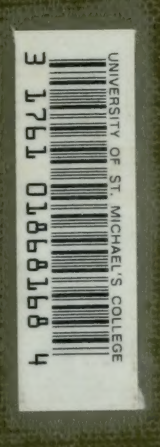

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01868168 4



ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE DE LUTHER

JUSQU'EN 1515

par

HENRI STROHL
maître de conférences



LIBRAIRIE ISTRA
MAISON D'ÉDITION

STRASBOURG
15, rue des Juifs

PARIS (IIe)
57, rue de Richelieu

1922

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

Simul peccator et iustus.

Luther,
Commentaire de l'Épître aux Romains,
II. 108, 12.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION ET BIBLIOGRAPHIE

Le jubilé de 1883 a marqué une étape dans les études consacrées à la vie et à l'œuvre de Luther. A cette époque furent publiées plusieurs biographies du réformateur, qui résumaient les résultats des recherches antérieures, comme celle de Köstlin[1], Kolde[2], Rade[3] et le beau travail en langue française de Félix Kuhn[4]. Ces travaux étaient en même temps la réponse du protestantisme à l'œuvre de Janssen[5] qui avait entrepris une vaste apologie du catholicisme médiéval. Il montrait l'Église luttant avec énergie contre l'emprise du siècle et toutes les tendances décadentes, arrivant à en triompher par ses propres moyens et réalisant au concile de Trente une réforme salutaire. Pour Janssen le protestantisme n'avait fait qu'entraver ce mouvement en poursuivant et en accomplissant l'œuvre de destruction des adversaires de la saine doctrine et de la vraie morale chrétienne.

L'enthousiasme, provoqué en 1883 par la vision d'un grand passé, donna un nouvel élan à la théologie protestante et l'encouragea à entreprendre quelques œuvres de grande envergure. Un comité se forma pour publier une nouvelle édition des œuvres de Luther répondant à toutes les exigences

---

[1] J. Köstlin, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften I et II [2] 1883.

[2] Th. Kolde, Martin Luther. Eine Biographie. I. Gotha 1884. II 1889.

[3] M. Rade, Doktor Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen I-III. Neusalza 1883.

[4] F. Kuhn, Luther, sa vie et son œuvre I Paris 1883, II et III 1884 ; voir aussi Eug. Ménégoz, Luther considéré comme théologien, leçon d'ouverture du 8 novembre 1883, reproduite dans Publications diverses sur le Fidéisme, volume I, 2e édition, Paris 1909, p. 416-462.

[5] J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, à partir de 1876. 14-16 publié par L. Pastor 1897-1903. Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, herausgegeben von L. Pastor, à partir de 1903.

de la science historique[1]. Une autre association se proposa de publier des études détaillées sur toutes les questions controversées[2]. L'édition de Weimar publia pour la première fois une série de documents inédits concernant les origines de la pensée de Luther, des sermons remontant à 1514, des notes écrites par Luther en marge de ses exemplaires des Sentences de Lombard, des traités de Saint-Augustin, des sermons de Tauler qu'il étudia entre 1509 et 1515, et enfin une édition complète de son premier cours sur les psaumes (1513-15). Elle donna aussi une édition complète et critiqua des « propos de table »[3].

Enders donna une nouvelle édition des lettres de Luther, continuée après sa mort par Kawerau[4]. Les «Theologische Studien und Kritiken », la « Zeitschrift für Kirchengeschichte », la « Zeitschrift für Theologie und Kirche », le « Archiv für Reformationsgeschichte[5] et d'autres revues publièrent tous les ans de nombreuses études de détail. Les documents découverts grâce à des recherches systématiques dans les archives attirèrent l'attention sur une période peu connue de la vie de Luther, sur son évolution jusqu'à 1517. Pendant des siècles, les historiens protestants et catholiques avaient concentré toute leur attention sur l'œuvre et la doctrine de l'homme fait qui apparaît sur la scène le 31 octobre 1517, attire rapidement les regards de tous ses contemporains, devient un personnage de premier plan et force son époque à prendre parti pour ou contre lui. De même que le seul portrait connu du grand public était le tableau de l'homme d'âge mûr peint par Cranach, les amis et les adversaires ne s'étaient intéressés qu'au

---

[1] D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Weimar 1883 ss. jusqu'à présent 60 volumes in-4°. Nous citerons d'après cette édition (W), plus rarement d'après celle plus ancienne d'Erlangen (E) 1826-1886, 102 volumes in-8°. Comme ces ouvrages ne sont pas à la portée de tout le monde qui s'intéresse à notre sujet, O. Scheel a publié un petit volume réunissant une série de documents importants concernant l'évolution religieuse de Luther. O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwickelung, Tübingen 1911 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften Reihe II, Heft 9). Nous indiquerons là où il y aura lieu le numéro d'ordre de ce recueil entre parenthèses [D N° . .].

[2] Schriften des Vereins für Reformations-Geschichte, à partir de 1883.

[3] 4 volumes, 1912-1916.

[4] K. Enders u. G. Kawerau, Luthers Briefwechsel 1884 ss., 16 volumes.

[5] Publié par W. Friedensburg, à partir de 1904.

grand chef de parti, au grand docteur, au fondateur du luthéranisme. La puissante personnalité du prophète, le rayonnement de son génie avaient provoqué un enthousiasme qu'une génération transmettait à l'autre, et la scission occasionnée au sein de la chrétienté avait suscité des colères qui sont loin d'être apaisées.

Comment s'était formé ce caractère, comment avait-il acquis ses convictions, c'est ce que personne ne savait dire, c'est ce que ni les contemporains n'avaient eu le loisir, ni les générations suivantes les moyens d'élucider. Luther lui-même en avait parlé rarement. Peu avant sa mort il avait promis à ses amis de s'en expliquer dans la préface d'une nouvelle édition de ses œuvres, mais il n'était arrivé qu'à donner une ébauche de l'histoire de sa vie intime[1], et son ami Mélanchthon n'avait pu y ajouter que quelques indications dans sa vie de Luther publiée peu après la mort du réformateur.[2] Ce sont ces brèves indications que les biographes ont répétées, commentées, amplifiées et parfois travesties. Quand plus tard les historiens ont voulu combler cette lacune, le manque de données précises a entravé leurs recherches, et c'est ainsi que la période de 1505-1517 environ était restée une terra incognita. On ne pouvait que constater l'éruption volcanique d'un génie d'une puissance extraordinaire pendant les premières années de la Réforme, l'affirmation toujours plus catégorique d'une conviction définitivement formée et ne subissant plus que des modifications peu importantes quant au fond de la pensée. La période de gestation demeurait couverte d'un voile, restait un mystère qu'on ne croyait plus pouvoir éclaircir. Tout cela avait changé entre 1883 et la fin du siècle.

Les nouvelles éditions des biographies de Kolde[3], Lenz[4], Köstlin[5], les nouvelles biographies de Berger[6], Buchwald[7],

---

[1] E. var. arg. I 15 ss. [D 8].

[2] Corpus Reformatorum 6 p. 155 ss. [D 7]

[3] ²1893.

[4] M. Lenz, Martin Luther. 1 vol. ³Berlin 1897.

[5] ⁵Publiée par G. Kawerau. 2 vol. Berlin 1903.

[6] A. Berger, Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung, 2 vol. Berlin 1894-1909. Du même auteur: Die kulturaufgaben der Reformation (Einleitung in eine Lutherbiographie) ¹Berlin 1894. ²1907.

[7] G. Buchwald, Doktor Martin Luther. Ein Lebensbild. 1 vol. ¹Leipzig und Berlin. 1901 ²1917.

Hausrath[1], la nouvelle édition de la théologie de Luther de Köstlin[2], les éditions successives de l'histoire des dogmes de Harnack[3] et de Loofs[4], une étude de Kuhn[5] tinrent compte de ces découvertes et du résultat de ces recherches. Quelques nouvelles éditions d'œuvres choisies de Luther s'adressèrent à un plus grand public et l'initièrent dans leurs introductions et leurs annotations aux progrès accomplis par la science protestante[6].

Les thèses de Janssen, défendues après lui par Pastor, semblaient réfutées. Les travaux se poursuivaient au sein du protestantisme dans une sérénité absolue. Il ne s'agissait plus, semblait-il, que de combler quelques lacunes, d'ajouter quelques traits de pinceau à un tableau dont la composition était terminée. Mais le commencement du XX[e] siècle remit tous les résultats acquis en question.

En 1899 le professeur strasbourgeois J. Ficker avait découvert à Rome un manuscrit du cours de Luther sur les Romains de 1515-16 et en préparait la publication. Ce cours promettait de donner des compléments très utiles à la connaissance du développement de la pensée religieuse du réformateur. L'archiviste du Vatican, le P. Denifle, prit également connaissance de ce manuscrit et l'utilisa pour son étude sur Luther et le luthéranisme[7]. Armé d'une connaissance très

---

[1] Ad. Hausrath, Luthers Leben, 2 vol. [1] Berlin 1904 [2] 1906.

[2] J. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt. 2 vol. [1] Stuttgart 1863 [2] 1901.

[3] Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [4] 1910. 3 vol.

[4] Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. [3] Halle 1893 [4] 1906.

[5] F. Kuhn, le christianisme de Luther. Revue chrétienne. vol. 47, 1900.

[6] Luthers Werke für das christliche Haus [1] Braunschweig 1889, 8 vol., [3] Berlin 1905, 10 vol. (les deux derniers, édités par O. Scheel, tiennent compte des travaux de Denifle).

Martin Luthers Werke, herausgegeben von J. Bœhmer, Stuttgart und Leipzig 1907, 1 vol.

Luthers Werke in Auswahl, her. v. O. Clemen. Bonn 1912 ss. 4 vol. (édition destinée à des études scientifiques).

Luthers Werke, her. v. A. E. Berger. 3 vol. 1917.

M. Luther, Ausgewählte Werke, her. v. M. Borchardt, München 1914.

[7] H. Denifle O. P. Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, quellenmässig dargestellt. I. [1] Mainz 1904. [2] I. Abteilung 1904. Schluss-Abteilung 1906.

Suppléments: 1. Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger

approfondie de la théologie médiévale, il prit en défaut les plus grands théologiens protestants et réussit à convaincre les auteurs de l'édition de Weimar de plusieurs erreurs évidentes. Il prouva entre autres choses que le commentaire des Juges publié dans le 1er volume de l'édition de Weimar ne peut être attribué à Luther. Grâce à ses connaissances patristiques, il démontra que cette œuvre médiocre est en grande partie une compilation de textes empruntés à Saint-Augustin, fait qui avait échappé aux éditeurs protestants. Denifle déclara apocryphes toutes les affirmations des propos de table, des cours et des sermons postérieurs à 1530 sur la jeunesse de Luther, sur ses luttes au couvent et sur la genèse de sa pensée religieuse. Selon lui le commentaire des Romains jetait un jour tout nouveau sur le caractère de Luther et donnait la clef de son évolution religieuse. Sa thèse se résume en ces affirmations: Luther n'a pas été un moine modèle, mais bien au contraire un homme de caractère emporté, passionné, subjugué par de mauvais penchants invincibles. Fatigué de la lutte contre sa nature rebelle, il a renoncé bien vite au combat et s'est créé une doctrine en harmonie avec son relâchement moral. Trouvant trop fatigant l'effort pour conquérir son salut par une lutte de tous les jours, il a créé une doctrine enseignant que Dieu couvre dans sa grâce les péchés de l'homme croyant, mais irrémédiablement voué au péché. Sa théologie est celle d'un homme manquant de sérieux moral, niant le libre arbitre pour ne plus être obligé de discipliner sa volonté chancelante par les mortifications et la prière. Dans cette voie il est allé, de chute en chute, jusqu'à mériter l'apostrophe finale qui couronne l'exposé fougueux du père dominicain: « Luther, en toi il n'y a rien de divin! »[1] Denifle explique ainsi l'origine de son livre:[2] Frappé du fait de la décadence des ordres en France et en Allemagne au XVe siècle, il aurait essayé de trouver l'explication de ce phénomène. Ses études l'auraient amené à reconnaître

---

bis Luther über Justitia Dei, 1905. 2. Lutherpsychologie, als Schlüssel zur Lutherlegende 1 et 2 1906. Traduction française de Paquier.

H. Denifle und A. M. Weiss O. P. Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, II, Mainz 1909.

[1] Atténué par Paquier qui traduit: Luther, Dieu n'habite pas en toi! vol. IV, p. 5.

[2] Voir l'introduction. Paquier, vol. I, 1-49.

que partout le laisser-aller moral en était la cause. Ayant ensuite constaté que le mouvement luthérien avait accéléré en Allemagne la dissolution des congrégations, il aurait été conduit à étudier le caractère de l'initiateur de ce mouvement et aurait découvert que Luther était lui-même le type du moine relâché.

Le livre du P. Denifle était écrit par un savant ayant fait ses preuves. Auteur de grands travaux d'érudition, il faisait étalage de connaissances prodigieuses et affirmait avec des accents pathétiques sa propre surprise des résultats auxquels l'avaient mené une étude méthodique des sources. Il n'est pas possible de douter de son entière sincérité. On sent une sainte colère bouillonner dans cette œuvre d'une architecture déplorable[1], mais écrite avec une verve entraînante. Toute l'ardeur des anciens « domini canes », des pourfendeurs de l'hérésie, des défenseurs de l'orthodoxie catholique revivait visiblement en lui. Aussi, malgré sa passion violente, son œuvre n'est-elle pas une œuvre de haine, et nous ne pouvons refuser ni le respect, ni même une certaine sympathie à ce vieux père dominicain qui, sentant la mort prochaine, rassemble ses dernières forces pour défendre, avant de mourir, sa thèse en l'honneur de son Église, ne fût-ce qu'avec un amas de matériaux imparfaitement coordonnés.

Cette publication provoqua un immense émoi dans le monde catholique et protestant. Elle était loin d'enchanter tous les milieux catholiques. La tolérance entrée dans les mœurs, le respect que les deux confessions chrétiennes avaient appris à se témoigner au cours des siècles ne créaient pas une atmosphère favorable à ce genre de polémique[2]. Mais le

[1] Elle est de beaucoup améliorée dans la seconde édition et davantage encore dans la traduction.

[2] Denifle s'en est plaint amèrement dans la préface de la seconde édition de son œuvre (voir Denifle-Paquier, p. XXVII-XXXVI). Un des historiens catholiques qu'il y prend à partie, Martin Spahn, avait écrit en 1898 dans son livre sur Jean Cochlaeus, qui publia au XVIe siècle les plus violents pamphlets contre Luther: « il commença à nourrir l'idée absolument fausse (grundfalsch) qui l'a dominé jusqu'à sa mort que Luther ne combattait pas Rome pour des motifs religieux » (p. 67), « il montra dès le commencement qu'il ne comprenait rien aux motifs religieux de Luther. » L'ancien doyen de la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, tout en défendant avec grande énergie l'idéal catholique, s'est abstenu de tout jugement défavorable sur le caractère de Luther, voir A. Ehrhard, Der

livre de Denifle semblait confirmer le jugement officiel et traditionnel de l'Eglise sur l'auteur du grand schisme et son œuvre hérétique, et fournir des armes redoutables contre le luthéranisme, convaincu d'avoir triomphé trop vite de ses adversaires. Aussi donna-t-il le signal d'un renouveau d'études consacrées à Luther et à son œuvre, non seulement en Allemagne, mais dans le monde entier[1]. Le livre de Denifle fut traduit en italien[2], son contenu mis à la portée du public français par un travail de vulgarisation de Cristiani[3] et par la traduction de Paquier[4].

Denifle n'avait pas seulement mis en doute la valeur morale de Luther, il lui avait dénié toute originalité en fai-

---

Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, Wien 1902, p. 101-135, et Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit dans Die Kultur des Gegenwart, [2] Berlin et Leipzig 1909.

[1] H. Bœhmer renseigne bien sur les controverses de ces dernières années dans les éditions successives de son « Luther im Lichte der neueren Forschung », [4] Leipzig u. Berlin 1917. Ce livre est traduit en anglais. Voir aussi W. Friedensburg, Fortschritte in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte seit Begründung des Vereins für Reformationsgeschichte. Leipzig 1910. W. Kœhler, Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1917 XXXVII, Heft 1/2.

A. Stern, Publications relatives à la Réforme. Revue historique 1919, 44e année, tome 132, p. 305 ss.

Preserved Smith, A decade of Luther-Study, The Harvard Theological Review 1921.

[2] Angelo Mercati, Lutero e luteranismo nel loro primo sviluppo. Roma 1905. Paquier, le traducteur français, dit vol. 1, p. XII. Nous ne pouvons que faire nôtres ces lignes de Mercati: « Je voudrais pouvoir persuader le lecteur des *difficultés horribles* que j'ai dû surmonter pour faire cette traduction. Qu'on veuille bien songer à tous les textes allemands du moyen-âge ! » Que ces messieurs me permettent de m'associer à leurs doléances. Solamen miseris socios habuisse malorum! Luther a su manier le verbe avec une maîtrise incontestée quand il s'en donnait la peine. Mais combien de documents que nous utilisons n'ont pas été écrits pour être publiés. Ce sont des notes jetées au hasard de la plume, et le latin est entremêlé de termes savoureux empruntés au langage populaire et l'allemand de termes techniques latins. Rendre en un français à peu près correct ces phrases qui rappellent le langage fleuri d'un alsacien qui mêle à son français des expressions de son dialecte rude et imagé, c'est leur faire perdre leur originalité, car bien souvent c'est le ton qui fait la chanson.

[3] L. Cristiani, Luther et le luthéranisme Paris 1908 [2] 1909.

[4] J. Paquier, Luther et le luthéranisme, étude faite d'après les sources par Henri Denifle. [1] Paris 1910 [2] 1913. 4 volumes, un cinquième en préparation.

sant de lui un disciple servile d'Occam, auquel il aurait emprunté toute sa théologie. Pendant des siècles, l'histoire du protestantisme avait considéré le XVI[e] siècle comme le commencement d'une ère nouvelle ayant créé de toutes pièces un monde nouveau, en faisant revivre une tradition remontant à l'antiquité chrétienne, à l'ère apostolique et patristique. Le moyen-âge et surtout ses derniers siècles ne comptaient plus, étant considérés comme une période de décadence dans tous les domaines.

L'histoire profane et l'histoire de la philosophie avaient fait de même. Pour l'histoire profane, la renaissance marquait l'aurore de l'époque moderne, et l'histoire de la philosophie ne voyait revivre l'esprit philosophique qu'avec Descartes. Il semblait qu'avant lui tout n'avait été que ténèbres. Un grand revirement s'est produit. Actuellement, dans tous les domaines de la science, on recherche les racines de la civilisation moderne dans le moyen-âge et on découvre des précurseurs des systèmes philosophiques modernes dans l'époque médiévale. Les liens entre le moyen-âge et les temps modernes sont beaucoup plus étroits qu'on n'était disposé à l'admettre. Une étude plus approfondie et plus dénuée de préjugés des grands mouvements d'idées au XIV[e] et au XV[e] siècle éclaire d'un jour nouveau les origines des temps modernes et nous montre la part que des précurseurs ignorés ont eue dans la formation de théories qui nous semblaient être créées de toutes pièces par les initiateurs du protestantisme ou les promoteurs de la renaissance philosophique. L'évangile des réformateurs n'est pas sorti de leur tête comme Minerve du cerveau de Jupiter. En relevant les analogies entre la pensée de Luther et celle d'Occam, Denifle n'avait fait qu'accentuer d'une façon malveillante un fait constaté avant lui par des auteurs protestants voués à l'étude de l'histoire des dogmes. Seeberg [1], entre autres, avait étudié avec un soin particulier Duns Scot et ses successeurs et relevé l'« occamisme » de Luther.

Les auteurs protestants répondant à Denifle se contentèrent au commencement de livrer quelques escarmouches aux avant-postes, en réfutant quelques affirmations hasardées de

---

[1] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Erlangen und Leipzig 1898, et Die Theologie des Johannes Duns Scotus 1900.

Denifle et en signalant la passion qui l'avait aveuglé et mis dans l'incapacité de rendre justice à Luther et de comprendre réellement sa mentalité[1]. Mais dès 1905 Jundt[2], en s'inspirant des travaux de Loofs, Köstlin et Seeberg, et en tenant compte des problèmes posés par Denifle, autorisé en outre à consulter la copie du manuscrit de Luther dont Ficker préparait la publication à Strasbourg, essaya de donner un aperçu du développement de la pensée religieuse de Luther. Il distinguait dans la série des écrits de Luther trois types doctrinaux successifs, une forme de pensée scolastique (1509-12), mystique (12-15) et paulinienne (15-17). Cet essai de synthèse était peut-être un peu prématuré, l'étude détaillée des documents n'ayant pas encore donné des résultats assez solidement établis.

Par une coïncidence qui trouve son explication dans la tendance générale des études consacrées aux origines de l'époque moderne, Trœltsch[3] publiait en 1906 une étude retentissante qui n'avait aucun rapport direct avec la controverse provoquée par Denifle, mais qui attirait également l'attention sur les rapports intimes entre les conceptions luthériennes et la théologie médiévale. Avec son grand talent de généralisation, il y défendait la thèse que la Réforme du XVI[e] siècle est plutôt une continuation des préoccupations médiévales, qu'elle n'est le point de départ de la civilisation protestante moderne. Selon Trœltsch, le XVI[e] et le XVII[e]

---

[1] F. Walther, Für Luther wider Rom, 1906, la première édition de H. Bœhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 1906.

W. Kœhler, Katholizismus und Reformation, Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte, Giessen 1905.

[2] A. Jundt, le développement de la pensée religieuse de Luther, Paris 1905.

[3] E. Trœltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, dans : Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg, Teil I, Abteilung IV, Berlin und Leipzig 1906 [2] 1909.

La thèse est reprise et développée dans Trœltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, [2] 1911. Trœltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1909. Trœltsch, Luther und der Protestantismus, Neue Rundschau 1917. Voir aussi : F. Loofs, Luthers Stellung zu Mittelalter und Neuzeit, 1907.

E. Vermeil, la pensée religieuse de Trœltsch dans la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1[re] année n[o] 1-3, Strasbourg 1921.

siècle s'intéressent encore exclusivement aux problèmes discutés dans les écoles médiévales, dont le principal est celui de la justification auquel Luther et Calvin ont donné une solution nouvelle, mais qui ne s'explique que comme antithèse à une thèse scolastique. L'aurore des temps modernes ne commencerait qu'avec le XVIIIe siècle. Cette thèse brillamment exposée et très discutée ne nous intéresse ici qu'en tant qu'elle a également poussé à l'étude plus approfondie de la théologie scolastique du XIVe et du XVe siècle et de son influence sur la théologie protestante au XVIe et au XVIIe siècle. Mais si le philosophe protestant invitait à discuter les origines et la portée de la pensée des réformateurs sous un angle spécial, Denifle forçait les luthéranisants à répondre d'abord à sa thèse qui niait radicalement le caractère religieux de l'auteur de la Réforme.

L'affirmation catégorique de Denifle que toute la tradition protestante sur Luther au couvent n'était qu'« un roman », basé sur des affirmations soit de Luther créant en vieillissant involontairement et volontairement cette légende, soit de ses commensaux ayant mal interprété et rendu infidèlement ses propos de table, n'avait pas manqué de faire impression. Braun[1], étudiant le rôle de la « convoitise » dans la vie et la doctrine de Luther, ne s'était plus senti autorisé à faire aucun cas de ces documents de second ordre et s'était efforcé de reconstruire l'évolution de Luther au couvent uniquement d'après des documents contemporains des événements. Après lui d'autres ont examiné avec soin ces documents suspectés en bloc et en ont fait un triage qui est loin d'être terminé[2]. Braun avait travaillé à Strasbourg et étudié sérieusement le commentaire des Romains pendant que s'en préparait l'impression. Il reconnaissait à Denifle le mérite d'avoir signalé l'importance capitale de la notion de la convoitise « invincible » et « pécheresse » pour la genèse de la théologie de Luther, mais il démontra qu'une fausse interprétation de ces termes expliquait l'erreur fondamentale du

---

[1] W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, Berlin 1908.

[2] Les notes dans Scheel, Martin Luther I et II renseignent le plus vite sur le détail de ces discussions.

jugement porté par Denifle sur le caractère personnel et sur la théologie de Luther.

Peu après Braun, paraissait enfin le texte du commentaire des Romains [1], attendu avec impatience par tous ceux qui désiraient se former une opinion d'après ce document lui-même, au lieu d'en être réduit à des extraits choisis et commentés. Ficker avait eu entre temps la surprise de découvrir à la bibliothèque de Berlin le manuscrit authentique de Luther lui-même. Il différait sensiblement de la copie d'Aurifaber conservée à Rome et provenant de la Palatina, la bibliothèque de Heidelberg, qui fut transférée pendant la guerre de Trente Ans, par ordre de Tilly, au Vatican. Le manuscrit de Berlin ne contenait pas seulement les scholies, la partie la plus importante, c'est-à-dire l'interprétation du texte et les digressions que Luther y ajoute, mais aussi les gloses interlinéaires et marginales qui donnent une courte explication ou une paraphrase du texte biblique. Il fut donc possible d'étudier le commentaire dans son ensemble [2]. Denifle et Braun avaient vu juste. La conception que Luther se fait de la convoitise invincible dans ce commentaire explique en partie du moins sa théologie, mais l'ensemble de cette théologie a une tendance absolument opposée à celle que Denifle lui attribuait. La théologie de Luther, — ce que tout lecteur qui n'était pas hypnotisé par une fausse interprétation de la « convoitise invincible » était obligé de reconnaître — n'est pas la doctrine d'un homme corrompu, ivrogne et grossier, cherchant simplement un abri contre la colère divine, mais la pensée d'une âme éprise d'absolu, profondément consciencieuse et humble, se refusant tout mérite, mais ayant aussi fait l'expérience d'un Dieu vivant qui donne par pure grâce une vie nouvelle à ceux qui ont foi en lui. Ce commentaire est marqué au coin du génie, et c'est l'œuvre d'une âme n'ayant encore rien perdu de la vigueur de la jeunesse. Toute la richesse d'un cœur généreux, subjugué par les réalités éter-

---

[1] J. Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, Leipzig 1908 (dans Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, herausgegeben von J. Ficker), 2 volumes contenant une introduction de 102 pages et le texte annoté.

[2] K. A. Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit, Leipzig 1911. Cette petite étude très documentée indique les principales questions à résoudre.

nelles, s'y épanouit. Il peut encore aujourd'hui passionner le lecteur et lui procurer des moments d'enthousiasme. Ce fut une satisfaction pour la théologie protestante de voir son jugement sur le caractère religieux et moral de Luther confirmé par ce texte.

L'étude de la jeunesse de Luther, de l'évolution de sa piété et de sa pensée, sur lesquelles le document retrouvé jetait un jour inattendu, fut reprise avec un zèle nouveau par Scheel [1], Holl [2], O. Ritschl [3], Kœhler [4], Gottschick [5], Schubert [6], Neubauer [7], et nombre d'autres auteurs [8] que nous aurons l'occasion de citer dans le cours de notre étude.

Entre temps la théologie catholique s'était rendu compte que les exagérations manifestes de Denifle avaient nui à son œuvre et que le ton trop violent de son livre avait fait du tort au catholicisme lui-même. Elle reconnut aussi que la thèse qui faisait de Luther simplement un moine dépravé, corrompu et corrupteur, était insoutenable. Aussi après la propagande un peu bruyante en faveur des thèses de Denifle, a-t-on commencé dès 1911 à mettre la sourdine. Un jésuite, le P. Grisar a repris sur un ton tout différent l'étude de la

[1] O. Scheel, Die Entwickelung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte n° 100), Leipzig 1910.

[2] K. Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit. Zeitschrift für Th. u. Kirche, 1910.

[3] O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, Leipzig 1908. Voir surtout dans le 2e volume paru en 1912 A. Der Gedanke vom rechtfertigenden Glauben in der theologischen Entwickelung der deutschen Reformatoren 1-322.

[4] W. Kœhler, Dr Martin Luther (-1522) dans : Im Morgenrot der Reformation, herausgegeben von J. v. Pflugk-Harttung, Hersfeld 1912.

[5] J. Gottschick, Luthers Theologie. Ergänzungsheft der Zeitschrift für Th. u. Kirche, Tübingen 1914.

[6] H. v. Schubert, Luthers Frühentwickelung. Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. n° 124, Leipzig 1916. (Comparer avec Schubert, Was Luther ins Kloster hinein und wieder hinausgeführt hat, Halle 1897).

[7] Th. Neubauer, Luthers Frühzeit. Seine Universitäts- u. Klosterjahre: Die Grundlage seiner geistigen Entwickelung, Erfurt 1917 (Jahrbücher der Königl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften, Heft 43).

[8] P. e. A. Freitag, Entwickelung und Katastrophe M. Luthers (Histor. Zeitschrift CXIX, 1918.

H. Degering, Aus Luthers Frühzeit, Centralblatt für Bibliothekswesen XXXIII.

vie du réformateur. Il a publié une biographie de Luther en trois énormes volumes[1]. Autant l'œuvre du P. Denifle est écrite avec un emportement non déguisé, autant celle du P. Grisar est d'un homme qui se possède, qui mesure ses paroles, en calcule la portée et qui ne se laisse jamais aller à la passion. Il fait justice d'un grand nombre de reproches que la polémique catholique avait l'habitude d'adresser à tort à Luther, mais (comme l'a fait remarquer Kawerau[2]) on aurait voulu le voir rejeter avec plus d'énergie quelques autres légendes encore dont il parle en termes un peu ambigus sans vouloir en défendre l'authenticité. *Au fond* son jugement ne diffère pas essentiellement de celui de Denifle. Il repousse carrément, il est vrai, l'assertion que toute la théologie de Luther s'explique par sa dépravation morale. Il n'hésite pas à dire que cette prétendue corruption est une accusation gratuite[3]. Mais il s'efforce de démontrer que l'évolution de Luther du catholicisme au fidéisme est une suite de son aversion pour les œuvres[4]. Il fait grand cas du fait que Luther avait été primitivement partisan de la stricte obser-

---

[1] H. Grisar S. J., Luther I et II, Freiburg 1911, III 1912.

[2] Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung. Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. n° 105, 1911. Voir aussi O. Scheel, Grisars Lutherbiographie und ihre Aufnahme. Theol. Rundschau 1912.

[3] Voir I, 86. « Nous ne trouvons pas dans les documents à notre disposition des textes et des faits qui prouvent cette extraordinaire dépravation morale. »

I, 91. « Ni le commentaire des psaumes, ni celui des Romains ne donnent l'impression d'une dépravation morale de l'auteur. Un auteur qui aurait résolument capitulé devant sa convoitise aurait difficilement pu cacher son triste niveau moral; il aurait plutôt été tenté de se rattacher à la philosophie épicuréenne, au scepticisme ou à l'humanisme philosophique. »

[4] Voir I. 92. Il nous semble qu'il faut chercher « le vrai point de départ de la doctrine de Luther dans une conception qui doit son origine au fait qu'il ne prenait plus ses devoirs comme moine et comme prêtre suffisamment au sérieux . . . . Il portait un jugement défavorable sur les bonnes œuvres et en général sur toute mise en œuvre des forces naturelles et surnaturelles données à l'homme ». « Il n'est pas difficile de reconnaître que ce fil noir, l'*opposition contre les œuvres,* se retrouve dans la trame de la nouvelle doctrine qu'il proclame et dans la trame de toute sa vie. »

I. 148. « Il est clair qu'il a une profonde antipathie pour les œuvres. »

I. 152. « La défaveur, dont les œuvres jouissent chez lui, le pousse aux plus violentes attaques contre le libre arbitre. »

vance dans son ordre et qu'après son voyage à Rome[1], entrepris pour la défendre contre les projets d'union de Staupitz, il se serait rallié à son supérieur. Il découvre dans les commentaires de Luther postérieurs à cette « défection » une polémique constante contre les « observantins » et leur tendance à attribuer une grande importance à leurs « œuvres »[2]. Il fait remonter le fidéisme de Luther à son désir de créer une théologie qui enseigne la possibilité d'entrer en relation avec Dieu sans se fatiguer à accumuler des mérites par des œuvres pies[3]. Ce n'est évidemment plus le même grave reproche que Denifle lui faisait, ce n'est plus la condamnation sans phrase, mais Luther paraît cependant être un moine manquant de l'énergie morale nécessaire pour rester fidèle à son devoir monacal et sacerdotal. La théorie du « roman du moine pieux » réapparaît sous une autre forme. La théologie de Luther n'est pas considérée comme l'œuvre d'un homme obéissant à des mobiles d'un ordre élevé. Une certaine paresse ou mollesse aurait plus contribué à la former que le besoin impérieux de se rendre compte de la valeur absolue et non relative des œuvres humaines, et que des expériences religieuses non pas identiques, mais analogues à celles de Saint-Augustin et de Saint-Paul.

La même année paraissait en France le travail de Cristiani[4] qui se proposait de traiter Luther « non seulement avec justice », mais avec une sympathie « méthodique »[5]. Il juge Luther ainsi: « Nature impatiente et impérieuse, il

[1] I. 21-29. Comparer H. Bœhmer, Luthers Romfahrt, Leipzig 1914.

[2] I. 51-64, 158-161.

[3] I. 92-102, 217-227. L'énergie avec laquelle Luther a défendu ses convictions contre la tradition et l'Eglise lui est imputée comme manifestation d'un orgueil qui devint son malheur. Voir I. 97. Si l'on considère le magistère de l'Eglise comme infaillible et la soumission à l'Eglise comme la base de toute piété il est naturel que toute pensée indépendante et que l'affirmation de convictions personnelles soient considérés comme inspirées par l'orgueil. Il y a une opposition irréductible entre le principe d'autorité cher au catholicisme et le principe de responsabilité individuelle, de libre recherche qui est un principe fondamental du protestantisme. Le « laudabiliter se subicere » ne trouvera jamais l'approbation du protestantisme et l'indépendance de pensée et de caractère sera toujours antipathique à une mentalité catholique.

[4] L. Cristiani, du lutheranisme au protestantisme, Paris 1911.

[5] p. XII.

ne pouvait supporter ces lenteurs de progrès spirituel qui font le tourment de toutes ces âmes éprises d'idéal »[1]. Son désir passionné de perfection aurait pu aboutir au désespoir s'il n'avait trouvé moyen, bien que restant encore pécheur, d'anticiper en quelque sorte par la foi sur l'union définitive avec Dieu. En alliant le « désespoir de soi » à « l'espoir en Dieu », il arriva à sa notion de la justification par la foi qui enseigne l'incapacité de l'homme à faire le bien et le salut par pure grâce. « L'on en venait ainsi à goûter l'étrange volupté de se sentir souillé ... et de se savoir cependant sûr du salut ... Cela devenait une sorte de jeu très passionnant, très original et subtil[2] de gémir sur son indignité et son impuissance, et en même temps de s'abandonner filialement, éperdument aux mains de ce Dieu qui ne nous montre la face menaçante du Juge que pour nous découvrir plus agréablement le visage souriant du Père. La religion n'était plus qu'un délicieux balancement entre l'effroi et la confiance »[3].

Est-ce que le ton légèrement ironique et méprisant de ces paroles n'indique pas déjà qu'il doit y avoir une erreur à la base de cette explication d'un conflit intime d'une grandeur tragique[4]. Cristiani a complété son travail qui traitait l'histoire de Luther de 1515-1528 environ, par une étude sur « Luther au couvent »[5] qui revient aux thèses de Denifle. Luther y est jugé ainsi: « colère, orgueil, luxure, c'est croyons-nous, le bas-fond du tempérament de Luther, le groupe d'ennemis personnels et intimes qu'il portait au cœur. En luttant contre eux sans défaillance ou du moins sans découragement jusqu'au bout, il eût pu devenir un grand saint. *En leur abandonnant sans scrupules* et sous de vains prétextes

[1] p. IV.

[2] C'est ainsi que Denifle caractérise également une conception des relations entre l'âme et le Christ dont Luther a cherché l'inspiration chez les mystiques. Voir Paquier [2] 3, p. 376 « la douce confiance fait que le pécheur et Jésus-Christ intervertissent les rôles, ou, comme au *jeu* de balles, qu'ils échangent les balles : le pécheur jette ses fautes sur le Christ, et le Christ jette sa justice sur le pécheur. »

[3] p. V.

[4] Imbart de la Tour, les origines de la Réforme III, p. 52. « Il n'y a point de sérénité dans cette nature, parce qu'il y a une souffrance dans cette foi. »

[5] Revue des questions historiques 1913 p. 361 ss., 1914 p. 5 ss. et p. 356 ss.

le champ de bataille de son âme, il allait devenir un des plus déplorables hérésiarques des siècles chrétiens »[1]. Cristiani est allé plus loin encore dans son jugement sur Luther dans la brochure populaire publiée sous les auspices de la société d'études religieuses[2]. Nous y lisons : « Quand on cherche à se faire une idée concrète et juste de cet homme qui fut l'artisan d'une si détestable révolution, on reste perplexe en face de cette destinée, où passe quelque chose de cette impulsion mystérieuse qui entraîne ceux que Dieu laisse agir dans le monde pour y être ses fléaux, comme jadis Attila et Arius... Que penser de ce théologien qui a si profondément perverti la théologie? de ce moine qui a séduit une religieuse... de ce « réformateur » qui a provoqué une si déplorable corruption des croyances et des mœurs?... Cette âme nourrissait un orgueil démesuré, surhumain, un orgueil fou..., c'est grâce à sa foi en soi-même que cet excommunié... peut braver à son aise les foudres du Pape et de l'Empereur... organiser une église, bref pontifier copieusement, insolemment, publiquement pendant 25 ans!... En somme ce qui perdit Luther, ce fut tout un ensemble de causes convergentes : un amour-propre sans

---

[1] 1914 p. 33. C'est l'explication donnée aux paroles de Luther : « La loi de la chair se compare à un tyran qui retient des captifs en prison... La passion de la colère, de l'orgueil, de la luxure, est regardée comme facile à vaincre, *de loin* et *par des gens sans expérience*. Mais *de près* on la sent très difficile *et même insurmontable*, comme l'enseigne l'expérience. » Il semble pourtant bien que l'homme qui parle ainsi n'est pas du nombre de ceux qui ne luttent pas. Nous relevons encore quelques passages cités par Cristiani et qui indiquent clairement que Luther, en nommant le péché insurmontable, n'a pas renoncé à le combattre. « En effet, dès qu'on a fait avec la grâce des bonnes œuvres, on s'y complaît et on en reste là et *on néglige d'avancer*, comme si on possédait la perfection. » « Donc nous ne sommes sauvés que si, ayant le péché... nous *souffrons* de l'avoir et *gémissons* vers Dieu pour en être *affranchis* » (1914 p. 362). « Penser que le péché d'origine n'est qu'une privation de la justice dans la volonté, c'est *donner une occasion à la tiédeur et relâcher tout effort de la pénitence...* » « Cette folle opinion est parvenue à ce degré de mensonge très pernicieux que les baptisés ou les pénitents absous, se regardant aussitôt comme purs de tout péché, deviennent sûrs d'avoir conquis la justice, et se *croisant les mains dans la quiétude, ne se préoccupent désormais plus de combattre...* » « L'indulgence ne peut qu'engendrer la négligence des bonnes œuvres et des peines salutaires » (1914 p. 372, 373). Partout Luther a le souci d'éviter tout relâchement moral.

[2] Luther, sa vie et sa doctrine, n° 30. Bruxelles, etc.

bornes..., la négligence progressive de la prière et de ses devoirs religieux... Fatalisme et pessimisme, tel fut le point de départ de la théologie luthérienne »[1]. Voilà la quintessence des résultats de Cristiani, mis à la portée du grand public. Et pourtant il avait écrit en 1911[2]: le point de départ de Luther, le centre de son activité, l'idée fixe qui domine *sa vie tout entière* et qui fit de lui un des hommes les plus passionnés qu'on ait jamais vus, ce fut, à notre sens, la *préoccupation du salut.*

En même temps paraissait en France la deuxième édition de la traduction de Denifle par Paquier[3], qui corrigeait l'œuvre primitive, en arrondissait les angles, y insérait les nouvelles théories de Grisar et tenait compte des critiques opposées à Denifle et à Grisar par A. V. Müller[4], ancien dominicain, sorti de son ordre, passé au protestantisme et qui se consacre à ses études à Berne ou à Rome. A. V. Müller, ayant passé lui-même par le couvent, connaît par expérience personnelle les exigences et les difficultés de la vie monacale. Ayant également une connaissance approfondie de la théologie scolastique, il a pu attirer l'attention sur un grand nombre d'erreurs dans l'œuvre de Denifle. Il a également émis la thèse que la théologie de Luther n'avait rien d'original, ne méritait ni l'excès d'honneur dont on l'avait comblée, ni l'excès d'indignité dont on l'avait chargée. Selon lui, il est inutile d'essayer de la ramener à des expériences personnelles de Luther[5]; elle est au contraire conforme à une tradition augustinienne qui s'était maintenue dans les couvents et dont Luther a pu et a dû s'inspirer[6]. Dans ses « Quellen » il fournit la preuve que des idées analogues à celles de Luther se trouvent dans la préscolastique augustinienne du XIIe siècle et ont été dé-

[1] p. 21-27.

[2] p. III.

[3] Paris 1913.

[4] A. V. Müller, Luthers theologische Quellen, seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar. Giessen 1912.

[5] p. VI.

[6] A. V. Müller cite à ce sujet l'abbé Turmel: Que devenait pendant ce temps la doctrine du « de nuptiis? » Elle avait trouvé un asile sous le cloître des Augustins et s'y perpétuait jusqu'au jour, où, associée à des colères, à des rancunes et à une logique à outrance, elle servit à allumer dans l'église un immense incendie. Revue d'histoire et de littérature religieuses 1902, p. 527.

fendues par deux adversaires de la réforme luthérienne, le P. Jean Driedo (1480-1535) et le général des moines Augustins Seripandus qui représentait son ordre au concile de Trente. Tout récemment il a découvert à l'œuvre d'un moine Augustin italien de la première moitié du XIVe siècle, Simon Fidati[1] qui fait partie de cette lignée de représentants d'une théologie augustinienne. Au temps de Luther, il existait trois éditions de cette œuvre: la première imprimée à Strasbourg en 1480, la deuxième de 1485, et la troisième éditée à Bâle en 1517. Pour A. V. Müller il est hors de doute que Luther a puisé ici son inspiration. Il aurait donc été le restaurateur d'une école médiévale et n'aurait pas créé lui-même une théologie répondant à ses besoins intimes et inspirée directement par Saint-Augustin et Saint-Paul.

Entre temps, les études consacrées à l'origine de la doctrine de la justification par la foi seule, aux relations de Luther avec le mysticisme, au commentaire des Romains, continuaient[2]. Elles furent résumées en dernier lieu par Scheel[3] dans sa vie de Luther, œuvre magistrale, basée sur une érudition considérable et sur une connaissance à peu près complète de toute la littérature concernant le sujet. Il explique ainsi pourquoi Luther a dû se détacher de la théologie scolastique: d'une façon ou d'une autre, celle-ci subordonnait toujours la grâce à la justice. La loi, le droit, la justice distributive était l'élément prépondérant dans l'économie du salut. La grâce ne faisait toujours qu'aider à satisfaire les exigences de Dieu. Luther, pour lequel l'idée de justice, comme

---

[1] Bilychnis 1921 fasc. II, voir Évangile et Liberté 1921, N° du 31 août p. 138.

[2] A. W. Hunzinger, Lutherstudien. Erstes Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513-15. Leipzig 1906.

Le même, Luther und die deutsche Mystik. Neue kirchl. Zeitschrift XIX, 972 ss. 1908.

G. Lasch, Mystik und Protestantismus. Dans: Religion und Geisteskultur 1910.

H. Mandel, Theologia Deutsch. Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. 7 Heft. Leipzig 1908.

M. Windstosser, étude sur la « théologie germanique ». Paris 1911.

[3] O. Scheel, Martin Luther I. [1]1916, [2]1917 II. 1917.

Nous citerons souvent cet ouvrage qui, avec ses milliers de notes représente un dictionnaire de toutes les études consacrées à notre sujet depuis 25 ans.

toute autre idée appliquée à Dieu, ne pouvait prendre qu'un caractère absolu, n'a pu trouver la paix avant d'avoir éliminé de nos rapports avec Dieu l'idée du droit, pour ne plus voir en Dieu que le Dieu de toute grâce. Pour indiquer combien l'intérêt se concentre actuellement sur les premières années de Luther, il est intéressant de comparer l'extension donnée par Kuhn et par Scheel à cette période de sa vie. La description des années de jeunesse, jusqu'à l'entrée au couvent en 1505 comprenait chez Kuhn 29 pages, et celle des années passées au couvent jusqu'à 1513 67 pages sur 1500 de l'œuvre entière. L'œuvre de Scheel devra comprendre 4 volumes, dont deux ont paru. Le premier mène jusqu'à 1505, le second jusqu'à 1513; le troisième mènera probablement jusqu'à 1517 (chez Kuhn cette période comprend 55 pages), et le quatrième sera consacré au reste de la vie de Luther.

Il a paru, à l'occasion du centenaire de la Réforme en 1917, plusieurs petites biographies[1], écrites avec toute la compétence désirable, et auxquelles s'ajoutent quelques autres travaux importants sur la théologie de Luther[2].

---

[1] Ad. Harnack, Martin Luther und die Grundlegung der Reformation. Berlin 1917.

W. Kœhler, Martin Luther und die deutsche Reformation (dans: Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig-Berlin 1916.

H. Preuss, Unser Luther. Leipzig 1917.

P. Kalkoff, Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation, 1911.

P. Schreckenbach und Fr. Neubert, Martin Luther (mit 384 Abbildungen, vorwiegend nach alten Quellen) Leipzig 1916. Cette collection de documents et de portraits est plus complète que celle qui se trouve dans Ed. Heyck, Luther dans: Monographien zur Weltgeschichte. Bielefeld et Leipzig 1909.

[2] Mandel, Das Gotteserlebnis der Reformation, dans: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 20. Jahrgang, 3. Heft, 1916.

R. Seeberg, Die Lehre Luthers. Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV. Band, 1. Abteilung, Leipzig 1917. 2. Abteilung 1920.

(A consulter pour la théologie médiévale: Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. Band. 1914.)

F. Loofs, der articulus stantis et cadentis ecclesiae. Th. Stud. u. Krit. 1917, p. 323-420.

A. Schlatter, Luthers Deutung des Römerbriefes. Gütersloh 1917, dans: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

M. Rade, Luthers Rechtfertigungsglaube. Tübingen 1917.

M. Rade, Luther in Worten aus seinen Werken. Einführung s. I-XL. Leipzig 1917.

Nous relèverons enfin un travail important de Kiefl [1] d'une portée significative. Publié dans la revue catholique « Hochland », il indique qu'un point semble à nouveau acquis : le caractère fondamentalement moral et religieux de la personne et de la pensée de Luther ne peut plus être mis sérieusement en doute. C'était un défi jeté à l'histoire que de donner à un mouvement religieux aussi authentique et aussi puissant que le protestantisme une origine dénuée d'aspirations élevées. Une telle explication d'un phénomène religieux d'une importance mondiale était tout bonnement grotesque, car enfin Luther n'a pas eu comme partisans uniquement des moines et des nonnes désireux d'être délivrés de leurs vœux pour pouvoir donner libre carrière à tous leurs penchants naturels, comme la description du P. Denifle pouvait le faire croire. C'est un fait indéniable qu'il a suscité un saint enthousiasme dans l'élite de sa nation, dans le cœur de millions d'hommes et de femmes de grande valeur morale, ayant de réels besoins religieux et un sincère désir de servir Dieu en s'inspirant de sa parole. La reconnaissance que le monde protestant témoigne à Luther jusqu'à nos jours ne peut être le fruit d'une illusion ou d'une méprise séculaire et internationale. La nature de Luther doit renfermer bien des trésors pour que des peuples très différents et de nombreuses générations successives aient pu trouver toujours de nouvelles raisons pour le fêter, pour reconnaître en lui un guide spirituel, un inspirateur de pensées élevées et de nobles sentiments, un initiateur à la vie chrétienne. Voilà pourquoi la thèse qui voit en Luther un moine totalement corrompu, ou

---

G. v. Below, Die Ursachen der Reformation. Berlin und München 1917.

W. Walther, Luthers Charakter. Leipzig 1917.

H. Preuss, Luthers Frömmigkeit. 1917.

J. Ficker, Luther 1517. Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. n° 130. Leipzig 1918.

E. Ehrhardt, le sens de la révolution religieuse et morale accomplie par Luther. Revue de métaphysique et de morale 1918.

P. Wernle, der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. I. Luther. Tübingen 1918.

A. V. Müller, Luther und Tauler. Bern 1918.

A comparer : O. Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung. Tübingen 1920. (Festgabe für J. Kaftan).

[1] F. X. Kiefl, Luthers religiöse Psyche. Hochland, XV. Jahrgang. Band I, p. 7 ss. München 1917.

seulement un moine cherchant pour arriver au salut une voie plus facile que celle des œuvres, commence à être abandonnée partout. Déjà Imbart de la Tour[1], dans ses « Origines de la Réforme », a reconnu la puissance et la sincérité de l'inspiration religieuse de Luther. « Rendre l'Évangile au peuple, pour ramener le peuple à l'Évangile, voilà le dessein de sa réforme. Et voilà aussi le secret des enthousiasmes qu'il éveille et qui feront cortège à sa mission. » Il a soulevé « dans l'âme populaire toutes les réserves d'idéalisme qu'elle renferme, toutes les énergies morales qui sommeillent ». « A la place d'une théologie épuisée, exsangue, raisonneuse, parfois déraisonnable . . . en regard de prédications grossières ou frivoles, qui trop souvent amusent sans instruire ou scandalisent pour édifier, voilà une parole simple, pratique, humaine dans son outrage même à l'homme, si pénétrée de la Bible qu'elle en redit presque l'accent, si proche parfois du Christ, qu'elle semble un écho de l'Évangile. Comment l'Europe religieuse serait-elle insensible ? »[2]

F. X. Kiefl ne renonçait pas seulement tacitement à la conception de Denifle et de Grisar, et de ceux qui s'inspirent d'eux comme Cristiani et Paquier, mais il déclarait franchement que « rien n'avait tendu les rapports entre les confessions chrétiennes comme la thèse toujours de nouveau défendue depuis le XVI[e] siècle, que la Réforme n'avait pas été provoquée par des besoins religieux, mais par des motifs égoïstes et vulgaires ». Il rejette donc la méthode de Denifle et de ses successeurs. Il reconnaît que Luther était « avant tout » une personnalité religieuse, et que « son évolution ne s'explique que par des besoins religieux ». Il explique l'opposition de Luther au catholicisme par une erreur doctrinale, par la tendance de Luther « à poursuivre une idée juste en soi jusqu'à ses dernières conséquences ». Il était, dit Kiefl, « tellement saisi par l'idée biblique de la Toute-Puissance divine » et de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu, « qu'il en fit la pierre angulaire de tout un système qui faisait tout remonter à Dieu à tel point qu'il n'y restait plus de place pour le libre arbitre et la collabo-

---

[1] P. Imbart de la Tour, les Origines de la Réforme. Tome III: l'évangélisme. Livre I. Chapitre I. Luther. Paris 1914.

[2] III p. 55-57.

ration humaine »[1]. Il a donné à ses spéculations « une forme paradoxale qui a été la cause de bien des méprises jusqu'à nos jours », mais « on empoisonne les conflits inévitables entre les deux confessions chrétiennes en voulant trouver chez lui la preuve d'un relâchement moral quelconque »[2]. Selon Kiefl, on ne peut comprendre la Réforme sans comprendre Luther, et on ne peut rendre justice à Luther si on ne voit en lui une personnalité sincèrement et « profondément » religieuse.

Mais pourquoi Luther s'est-il séparé de l'Église? La vérité du dogme devant se révéler et s'imposer à toute âme normale et sincère, il faut bien attribuer sa déviation initiale du grand courant catholique à un état maladif, à une constitution physique et psychique anormale. L'hérésie trouve ainsi une explication acceptable et une excuse: une idée a été développée aux dépens des autres, sans tenir compte de l'équilibre du système, pour calmer une âme déséquilibrée qui aurait eu besoin de ce contrepoids pour contrebalancer un « désarroi intime » morbide[3]. Grisar accentue fortement le caractère pathologique des expériences religieuses de Luther[4]. Celles qui ne peuvent être attribuées à une faiblesse de caractère, s'expliqueraient donc par une faiblesse de constitution. Elles ne sont donc pas normales et ne peuvent être considérées comme normatives. Quod erat demonstrandum! Parmi les auteurs protestants, Hausrath[5] avait admis qu'il fallait expliquer l'acuité des états d'anxiété chez Luther par des troubles nerveux, provoqués eux-mêmes par une affection cardiaque. Luther a souffert de la gravelle dans les dernières années de sa vie. Un spécialiste pour ce genre d'affections, Ebstein[6], admet que Luther a eu un tempérament goutteux et que sa grande impressionnabilité s'expliquerait par là. Mais il ne considère pas sa vie psychique comme anormale. L'intensité, mais non pas le caractère de ses états de dépression, est fonction de l'état de son organisme. Smith a essayé d'ex-

[1] p. 7-10.

[2] p. 15-16.

[3] p. 11-12.

[4] III. 596-673 et dans Stimmen der Zeit. 51. Jahrgang 5. Heft, p. 383, 1921.

[5] 31 ss. 109 ss. 1904.

[6] W. Ebstein, Dr. Martin Luthers Krankheiten und deren Einfluss auf seinen körperlichen und geistigen Zustand. Stuttgart 1908.

pliquer le sentiment radical du péché chez Luther à l'aide de la psychanalyse [1]. Il y voit une conséquence des frayeurs causées à l'enfant par la dureté de la vie et la sévérité des hommes. Les complexes ainsi produits et refoulés auraient provoqué chez le jeune homme des troubles d'un caractère religieux. Ce genre d'application des théories psychanalytiques aux phénomènes religieux ne nous semble pas sans danger. Kiefl s'est contenté de constater un état anormal, sans l'expliquer. Cela suffit pour que toute la théologie de Luther prenne le caractère, non d'une doctrine créée par un homme et un chrétien normal, mais d'un remède inventé pour soulager une âme malade. Dès que l'on voit en Luther un être normal, on est forcé de prendre sa doctrine beaucoup plus au sérieux pour en faire ressortir la valeur ou le danger.

Somme toute, Kiefl, et avec lui la grande revue catholique, s'étaient efforcés de rendre justice à Luther et de reconnaître à la Réforme une origine religieuse. C'était un progrès. La question était replacée sur un terrain d'où elle n'aurait jamais dû être déplacée. Une discussion qui marque la différence entre deux systèmes religieux coexistant dans la chrétienté peut faire ressortir la vitalité du sentiment religieux lui-même. Mais en faisant remonter un grand courant religieux des temps modernes à des motifs intéressés, égoïstes et immoraux, à la convoitise des princes avides de dépouiller l'Église de ses biens et à la convoitise des moines enclins à donner libre carrière à leurs passions et à leur paresse, quelles armes une polémique pareille ne fournit-elle pas à tous les adversaires de la religion elle-même ! Les détracteurs de la religion qui nient la sincérité et la noblesse des aspirations religieuses peuvent invoquer le témoignage d'hommes considérés comme compétents en matière religieuse pour déconsidérer les initiateurs du mouvement religieux qui a donné naissance non pas seulement au luthéranisme en Allemagne, mais indirectement au calvinisme français, hollandais et anglo-saxon. Et il sera logique qu'ils appliquent la même méthode à toutes les grandes âmes de l'Église primitive et qu'ils portent sur elles un jugement tout aussi outrageant. En établissant et en maintenant le caractère religieux, idéa-

[1] Preserved Smith, Luther's early development in the light of Psycho-Analysis. The American journal of psychology 1913, p. 360 ss.

liste et désintéressé de Luther, nous défendons en même temps l'idée religieuse elle-même[1].

Le problème de l'évolution de Luther est avant tout un problème de psychologie religieuse. Et c'est comme tel que nous essaierons de le traiter en utilisant les résultats des études qui se poursuivent encore de nos jours[2]. Il peut sembler téméraire de traiter ce sujet dans l'état actuel de la science et avant d'attendre que tous les problèmes soulevés par les polémiques de ces dernières années aient été suffisamment élucidés. Mais notre étude n'a pas la prétention de donner une solution définitive. Elle n'apporte pas de documents nouveaux, elle n'ajoute pas une hypothèse nouvelle à toutes celles qui ont été émises et qui n'ont eu si souvent qu'une vie bien éphémère. Nous nous contenterons de présenter tous les aspects du problème, de comparer les thèses, les antithèses et les hypothèses, tant celles qui concernent l'ensemble du problème, que celles qui ont rapport à des questions de détail; nous pèserons les arguments qui parlent en faveur des différentes théories pour essayer de déterminer de quel côté penche la balance, et nous nous efforcerons de donner ainsi au public de langue française qui s'intéresse aux origines de la Réforme, un aperçu critique de l'état actuel des recherches

---

[1] Kiefl: «Il faut se souvenir aujourd'hui plus que jamais de la parole de Mœhler que le respect mutuel des dénominations chrétiennes ne peut que gagner si elles se rendent compte que le catholicisme et le protestantisme ne défendent pas dans leur conflit des intérêts mesquins et matériels, mais des intérêts religieux de premier ordre, que leur opposition réciproque s'explique par le plus sérieux désir des deux partis de maintenir la vérité, le pur christianisme.»

[2] F. Heiler, Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung. München 1918.

E. Hirsch, Initium theologiæ Lutheri. Tübingen. 1920 (Festgabe für J. Kaftan).

F. Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther (ibidem).

A. V. Müller, Luther's Werdegang bis zum Turmerlebnis neu untersucht. Gotha 1920.

Ricarda Huch, Luthers Glaube, Insel-Verlag. Leipzig 1919. Cette œuvre purement littéraire est une preuve de l'intérêt éveillé par ces controverses bien au-delà du cénacle des spécialistes.

K. Holl, Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. Tübingen 1921. (Festgabe für A. Harnack).

F. W. Schmidt, Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung. Lutherana III der Theol. Stud. u. Krit. Gotha 1921.

scientifiques qui pourra l'aider à se retrouver dans le dédale des théories contemporaines.

Nous nous attendons à ce que cette étude soit bientôt dépassée et n'ait plus elle-même que la valeur d'un document. Ce sera une nouvelle preuve de l'intérêt que les problèmes religieux ne cessent d'éveiller et que la personne de Luther continue à susciter. Nous espérons qu'elle laissera l'impression que, si les conceptions protestantes traditionnelles de la pensée et de l'œuvre de Luther doivent être modifiées sur certains points, même importants, la personnalité de Luther ne sort pas amoindrie des polémiques de ces dernières vingt années et que l'inspiration foncièrement religieuse et morale de son œuvre n'a pas été réfutée, mais mise en évidence.

Une première étude traitera l'évolution de Luther jusqu'en 1515, une seconde, qui paraîtra prochainement, la suivra jusqu'en 1521.

Nous compléterons la bibliographie en indiquant, en note, les études de moindre étendue ou de moindre importance pour notre sujet qui ne sont pas citées dans le présent aperçu. Certaines notes sont destinées à servir d'indication aux lecteurs qui voudraient avoir de plus amples renseignements.

PREMIÈRE PÉRIODE

L'influence des impressions d'enfance et de jeunesse sur l'évolution religieuse de Luther jusqu'à son entrée au couvent 1483-1505.

A consulter: G. Oergel, Vom jungen Luther. Erfurt 1899.
O. Scheel, Martin Luther I. Tübingen 1916.
A. V. Müller, Beweggründe und Umstände bei Luthers Eintritt ins Kloster. Th. Stud. u. Krit. 1917, p. 496 ss.
A. V. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis neu untersucht. Gotha 1920. Chapitre Ier.
H. v. Schubert, Luthers Frühentwicklung. Leipzig 1916, p. 12 ss.
E. Hirsch, Luthers Eintritt ins Kloster. Th. Stud. u. Krit. 3/4 Heft. 1919. Lutherana II. Gotha 1920, 307 ss.
F. Kattenbach, Zu Luthers Entwickelung. Ibidem, 363 ss.
A. V. Müller, Nochmals Luthers Eintritt ins Kloster. Th. Stud. u. Krit. 3/4 Heft. 1920/21. Lutherana III. Gotha 1921, p. 278 ss.

CHAPITRE Ier

Le problème

Opinion traditionnelle sur les motifs de l'entrée au couvent et hypothèses nouvelles

L'histoire des grands hommes se transforme facilement en légende. Quelques faits impressionnent leurs admirateurs, qui les coordonnent, les interprètent, en font un ensemble, leur donnent un caractère typique, représentatif; et la tradition répète de génération en génération ces jugements sans en discuter le bien-fondé. De temps en temps, la science historique remet cette tradition en question, remonte aux sources, les soumet à un examen approfondi, en discute la portée, apporte de nouveaux documents qui confirment ou ébranlent l'opinion consacrée.

Pendant des siècles, les milieux protestants s'étaient habitués à voir dans l'entrée de Luther au couvent la conséquence logique d'une lente évolution religieuse dont les commencements remontent à l'époque de sa plus tendre enfance. On le voyait grandir dans un milieu pauvre, aux prises avec de grandes difficultés matérielles, privé de joie et de soleil, de tout réconfort moral, disposé par son milieu à une conception pessimiste de l'existence. Ses parents, robustes paysans, travailleurs acharnés, natures frustes et rudes, bien intentionnés du reste, mais sans aucune compréhension pour la nature complexe de leur aîné, auraient voulu, par une éducation d'une sévérité exagérée, préparer leurs enfants à affronter les difficultés de l'existence. Privée de tendresse, l'âme sensible de l'enfant, qui ne demandait qu'à s'épanouir dans une atmosphère chaude, se serait repliée sur elle-même et aurait vécu dans une crainte perpétuelle. A l'école, la brutalité des maîtres, dont le souvenir douloureux a inspiré les accusations violentes du Réformateur contre les anciennes méthodes scolaires, aurait intimidé davantage encore le cœur impressionnable de l'enfant. Enfin l'Église n'aurait pas atténué l'effet déprimant de cette éducation. Au contraire, elle aurait rempli l'âme du

jeune Luther de la crainte du souverain Juge, impitoyable aux âmes insuffisamment préparées au salut. L'image du Christ aurait fait pâlir d'effroi l'enfant à la conscience si délicate, terrorisé par les menaces de tout genre dont il se sentait environné.

Les quelques années passées à Eisenach et au milieu d'aimables compagnons d'étude à Erfurt, n'auraient pas effacé les impressions pénibles des premières années qui auraient ébranlé son équilibre physique [1] et moral. Ces souvenirs auraient agi dans son subconscient [2] et auraient été le sujet de ses continuelles préoccupations intimes. Une pudeur très naturelle à cet âge l'aurait empêché de s'ouvrir à ses condisciples et à ses camarades d'université qui ne connaissaient que l'étudiant studieux et joyeux à ses heures et étaient loin de se douter du drame intime qui l'agitait. Quelques événements qui le bouleversèrent, la mort violente d'un ami, un orage qui faillit lui coûter la vie, auraient déclenché une résolution qui fut pour lui-même un nouveau sujet d'inquiétude, tant elle était subite. Mais ne voyant dans les circonstances qu'un appel d'en haut qui l'engageait à entrer dans la voie du salut prêchée par l'Église, la voie de la paix que son âme inquiète cherchait en vain depuis longtemps, il surmonta ses hésitations, entra au couvent et s'adonna avec toute l'ardeur dont il était capable aux pratiques de la vie monacale. Il espérait ainsi satisfaire les exigences d'un Dieu dont il avait appris à craindre la colère, mais aussi à espérer la grâce, s'il s'en rendait digne par ses mérites. Voilà l'image de la jeunesse de Luther que nous décrivent tous les travaux publiés aux environs de 1883 et la plupart des études publiées depuis [3].

---

[1] Hausrath (Luthers Leben 1904) a le premier parlé de troubles de la circulation du sang occasionnés par les scènes de violence dont il aurait été témoin dans sa famille. Mais Köstlin (Th. Stud. u. Krit. 1871, 41) avait déjà dit que Luther avait été dans un état de désarroi maladif. Bien que réfutée par Ebstein, une autorité médicale, en 1908, cette thèse a été reprise par Grisar en 1911 (p. 30 s. dans notre introduction).

[2] Voir l'étude psychanalytique de Preserved Smith (p. 31 ibid.).

[3] P. e. F. Kuhn 1883, Th. Kolde 1884. Cette tradition est maintenue avec quelques modifications par Köstlin-Kawerau [5] 1903, Hausrath 1904, Cristiani 1911, III: Cette pensée de l'éternel enjeu qui est au terme de notre destinée jeta Luther au couvent. 7-8: effrayé par un orage où la mort se révéla dans toute son horreur à son âme *déjà tourmentée.* Imbart de la Tour 1914, 5-6: Son enfance fut triste... Sa mère

Nous trouvons une conception toute nouvelle chez le professeur zurichois W. Kœhler. Il a publié trois fois le résultat de ses études, deux fois dans des publications s'adressant au public lettré[1] et une troisième fois dans une brochure de vulgarisation[2]. Il semble donc convaincu que sa thèse est suffisamment établie pour mériter d'être opposée dès maintenant devant le grand public à l'opinion conventionnelle. A. V. Müller[3] a fourni une série d'arguments nouveaux en faveur de cette thèse qu'il défend avec beaucoup de vigueur. Scheel en désignant l'entrée au couvent par le terme de « catastrophe »[4] semble se rattacher à cette manière de voir plus entièrement qu'il ne le fait en réalité. Voici le resumé de cette thèse:

La jeunesse de Luther n'a pas été plus dure que celle de la plupart de ses contemporains qui n'en ont pas ressenti

---

élève durement ses fils... La religion même l'effraie... La dureté des maîtres est proverbiale... Sous la bonne humeur de l'étudiant percent déjà les préoccupations du futur moine... Visiblement il y a peu de jours sereins dans cette jeunesse... Il grandit seul, ou presque seul, sous l'aiguillon de la misère... De telles âmes ne se contentent guère de demi-vertus... Il suffit d'une secousse pour changer leur destinée... En vérité, sa nature morale n'avait-elle point déjà préparé sa vocation. Preuss 1917, A. Harnack 1917.

Jundt 1905 parle surtout des influences religieuses du milieu d'Erfurt qui aurait préparé chez le jeune étudiant une crise religieuse. Il n'en fait pas remonter les causes déterminantes plus haut. Tout au plus rappelle-t-il que l'enfant déjà avait appris à admirer la sainteté de la vie monacale. Braun 1908 dit simplement que l'idée de la mort et du jugement décidèrent Luther à entrer au couvent, et il rappelle que différents événements, comme la mort d'un ami, l'impressionnèrent fortement avant l'orage. Schubert 1916 aussi ne parle que des événements précédant de près la grande décision, mais ne renie pas non plus sa brochure de 1897 « Wie Luther ins Kloster hinein- und wieder herauskam » qui s'en tenait à la tradition. Neubauer 1917 renonce à résoudre le problème des motifs de l'entrée au couvent qu'il compte au nombre des problèmes « insolubles » que pose l'histoire.

[1] W. Köhler, Dr. Martin Luther (dans: Im Morgenroth der Reformation 1912) p. 356 ss.

Idem, Martin Luther und die deutsche Reformation (dans: Aus Natur und Geisteswelt), 1917.

[2] Idem, Martin Luther. Konstanz 1917.

[3] A. V. Müller, Beweggründe und Umstände bei Luthers Eintritt ins Kloster, p. 489 ss.

Idem, Luthers Werdegang, chapitre Ier.

Idem, Nochmals Luthers Eintritt ins Kloster, p. 278 ss.

[4] O. Scheel, Martin Luther I, § 20, p. 235 ss.

le contre-coup supposé, mais non prouvé chez Luther. Son entrée au couvent n'a pas été le dernier jalon d'une lente évolution. Elle a été une rupture avec tout le passé, une *catastrophe* morale qui a été une surprise pour tout son entourage, et par laquelle il a lui-même été profondément ébranlé. Toutes les preuves alléguées pour prouver le contraire sont basées sur des témoignages trop vagues et trop éloignés des événements pour que l'on puisse y attacher une grande importance. Les documents les plus anciens et les plus dignes de confiance les contredisent. Le plus important de ces documents est la préface du « de votis monasticis » de 1521, adressée à son père auquel il rappelle solennellement les circonstances de son entrée dans les ordres. Il y dit qu'il n'est pas devenu moine volontiers et poussé par un besoin intérieur, encore moins pour se créer une existence agréable, mais que, saisi par l'effroi et la crainte d'une mort subite, il a fait un vœu forcé qui lui a été extorqué par le grand péril[1]. Ses amis et ses ennemis ont parlé de son chemin de Damas et l'ont comparé à St-Paul[2]. Par cette comparaison ils ont voulu indiquer le caractère imprévu de sa décision. L'explication en est fournie par les opinions répandues alors. Luther a fait son vœu pendant un orage aux environs de Stotternheim au retour d'une visite à ses parents. Pour les hommes du moyen-âge, l'éclair est le glaive du Dieu vengeur. Le coup de foudre qui projeta le jeune étudiant sur le sol sans le tuer ne pouvait être pour lui qu'un solennel avertissement, une menace. Luther avait appris à invoquer au moment du danger le secours des saints, surtout de Sainte-Anne, la patronne des mineurs. Il l'invoqua et promit de devenir moine. Luther raconte qu'il regretta immédiatement son vœu[3]. Cet aveu doit fournir la preuve qu'il était bien loin d'exprimer ses pensées intimes. S'il a tenu parole malgré les objurgations de ses amis, et surtout malgré la colère de son père, c'est uniquement par acquit de conscience. Il ne voulait pas reprendre à Dieu la parole donnée. Le motif de son entrée au couvent reste donc un motif d'ordre moral, mais il est bien

---

[1] Voir l'analyse de ce texte au chap. 3.

[2] Crotus Rubianus. Hutteni op. ed. E. Böcking I. Leipzig 1859, p. 309 [D. 87].

[3] Postea paenituit me voti et multi mihi dissuaserunt. Ego vero perseveravi. Bindseil III, 187 [30].

différent de celui que la tradition lui attribue. Habitué à ne rien faire à demi, Luther serait devenu, une fois entré au couvent, le moine consciencieux que nous connaissons.

D'après cette thèse, les expériences de sa jeunesse sont presque sans importance pour son évolution religieuse. C'est seulement au couvent que ses luttes commencent[1].

[1] A. V. Müller a attaqué Scheel au sujet de ce problème (et d'autres encore, car tout son livre « Luthers Werdegang » est un livre de polémique contre Scheel) avec une véhémence que la divergence d'opinion ne semble pas justifier. Scheel se distingue de Müller en ce qu'il admet chez Luther une vision au moment de l'orage (eine schreckliche Erscheinung vom Himmel) et en ce qu'il admet pour Luther la possibilité de se faire facilement délier d'un vœu prononcé dans un moment où il n'aurait pas été entièrement maître de lui, tandis que Müller considère Luther comme lié d'une façon absolue par le fait de son vœu et comme moralement forcé de l'accomplir. Mais de même que Scheel admet chez Luther des motifs qui l'ont fait renoncer à faire des démarches pour reconquérir sa liberté (I, 245 ss.), Müller (« Werdegang » 4 et 7) ne veut pas affirmer que Luther n'ait eu à côté du vœu qui le liait des motifs de second ordre pour s'y soumettre plus facilement. Dans ces conditions, on comprend que Kattenbusch (Lutherana II, 863) essaie de calmer l'ardeur des deux antagonistes et que Hirsch (Luthers Eintritt ins Kloster, Lutherana II, 307 ss.) s'efforce de démontrer qu'une entente entre eux n'est pas aussi difficile à établir qu'il leur semble. Au lieu de discuter à perte de vue sur les probabilités qu'il y a que Luther se fût décidé en toute liberté pour la vie monacale, il vaudrait mieux constater qu'il a marché avec résolution dans la voie qui lui avait été plus ou moins imposée. Hirsch rappelle que bien souvent Luther a dû être poussé par les événements à faire ce qui répondait à ses aspirations intimes et cite une parole de Holl (Was verstand Luther unter Religion ? Tübingen 1918) : « Le vœu prononcé dans un moment de frayeur a probablement été pour lui une libération, la réalisation d'un désir inconscient. »

CHAPITRE 2

Analyse des Documents

§ 1. — La maison paternelle

La description très documentée que Scheel nous donne du milieu dans lequel Luther a passé sa jeunesse modifie incontestablement les indications un peu sommaires dont Kuhn et d'autres s'étaient contentés[1]. Elle concorde mieux avec le tableau aimable et ensoleillé que Matthesius en a tracé dans son premier sermon sur la vie de Luther et avec les indications de Melanchthon sur la jeunesse de Luther dans sa préface aux œuvres du réformateur en 1546[2].

---

[1] La date de la naissance de Luther n'est pas aussi sûre qu'on est tenté de le croire. Voir à ce sujet Œrgel, Vom jungen Luther 1 ss. Mélanchthon a cru jusqu'à la mort de Luther qu'il était né en 1484. Ce n'est que dans la préface des œuvres de Luther du 1. 6. 46 qu'il indique l'année 1483. Il raconte s'être souvent enquis de la date exacte auprès de la mère de Luther (morte le 30 juin 1531), mais la brave paysanne se souvenait bien du jour et de l'heure de la naissance de son aîné, mais non de l'année. Mais le frère de Luther, Jacques, un « brave et honnête homme » avait coutume de dire (dicebat) que *selon une tradition de famille* il était né en 1483. Mélanchthon s'est rangé à cet avis. Grand ami de l'astrologie, il s'intéressait à la date exacte pour tirer l'horoscope de son ami. Œrgel dit que Luther a toujours cru être né en 1482. Comme preuve, il allègue la date d'examen de Luther. Selon les règlements de l'Université d'Erfurt (mais non pas de Wittenberg), on ne pouvait sans dispense passer cet examen avant d'avoir 22 ans révolus. Il fallait même que le candidat certifiât sous serment d'avoir cet âge. Luther a passé son examen au commencement de 1505 comme l'attestent les archives de l'Université d'Erfurt. Mélanchthon qui peut ne pas avoir connu le règlement d'Erfurt dit que Luther avait 20 ans en obtenant le grade de maître en philosophie et 21 ans lors de son entrée au couvent. L'examen eut lieu au commencement de 1505, l'entrée au couvent dans la seconde moitié de l'année. On peut toutefois s'en tenir à la tradition de la famille. Il ne faut pas oublier qu'en ce temps nul registre civil ou ecclésiastique ne prenait note de la naissance ou du baptême d'un enfant.

[2] Corp. Ref., 6, 157.

Les archives de Mansfeld prouvent qu'au plus tard en 1507[1] le père de Luther était devenu un des entrepreneurs les plus respectés et les plus aisés de la contrée. Sa fortune a dû commencer très tôt[2], car en 1491 son nom figure parmi les quatre représentants de la cité chargés de surveiller l'administration municipale[3]. Si donc la mère cherchait elle-même son bois à la forêt[4], comme Luther l'atteste, et si son portrait, peint par Cranach, nous offre l'image d'une femme usée par le labeur journalier, il ne faut y voir qu'une preuve de son acharnement au travail, et non d'une misère dont les enfants auraient eu à souffrir avec les parents. Le fait que Luther a fait partie à Mansfeld[5] du chœur des enfants qui chantaient des cantiques devant les maisons ne prouve pas la pauvreté de ses parents, car les enfants de familles aisées et respectées participaient à ces exercices[6], ne fût-ce que pour apprendre à devenir charitables plus tard. Ces explications s'accordent avec la parole du fils reconnaissant: « C'est par mon père que Dieu m'a tout donné. Ce sont ses sueurs qui ont fait de moi ce que je suis »[7].

Scheel met en doute également la trop grande sévérité des parents. Il ne voudrait pas que l'on tirât des conclusions trop rapides de quelques faits isolés cités par Luther[8]. Mais le jugement de Luther est catégorique: « Mes parents ont été très sévères avec moi et j'en suis devenu timide ». Il voit un rapport entre cette sévérité et sa décision d'entrer au couvent: « Ce fut leur sévérité qui, dans la suite, fit que je m'enfuis dans un couvent et que je devins moine, » parole prononcée peu avant sa mort sans doute; mais l'homme, au terme de sa carrière, s'il mêle parfois, comme Gœthe, ses songes à la réalité, ne voit-il pas aussi plus clairement les fils dont est tissée la trame de sa vie? Luther a parlé rarement de sa

---

[1] Sch. p. 6.

[2] Luther dit seulement que son père a été pauvre comme « adulescens ». W. Tischreden III, 2888.

[3] Sch. p. 7.

[4] W. Tischreden III, 2888.

[5] W. Tischreden I, 137.

[6] Mathesius atteste le fait. (voir Sch. I, p. 265,note 7 (Bullinger certifie le fait pour lui-même).

[7] de Wette 4, 33.

[8] E. Tischreden N° 2304, tous les passages suivants se trouvent ici.

*

maison paternelle. Son profond respect du commandement divin « honore ton père et ta mère »[1] explique suffisamment qu'il n'ait pas aimé rappeler des souvenirs pénibles et qu'il n'en ait jamais parlé du vivant de ses parents, avant 1531. Si Luther a pu dire occasionnellement de son père qu'il savait être gai et jovial[2], et s'il a reconnu « qu'il était plein de bonnes intentions », il n'en reste pas moins vrai que ce père et cette mère devaient manquer de discernement, ne sachant pas lire dans le cœur de leur enfant, ni tenir compte de sa sensibilité quand ils lui infligeaient des châtiments trop sévères[3].

§ 2. — *L'école.*

L'opinion traditionnelle sur la *barbarie des instituteurs de Mansfeld* doit, selon Scheel, également son origine à une interprétation erronée de quelques passages combinés arbitrairement. Le manifeste de Luther adressé en 1524 aux magistrats des villes pour les engager à fonder des écoles contient des jugements d'une sévérité extrême sur le programme et les méthodes d'enseignement des écoles du moyen-âge[4], qu'il y nomme un enfer et un purgatoire. On en cite volontiers les passages où Luther, parlant à la première personne, dit que « nous y avons été martyrisés », que « nous n'y avons rien appris » par suite de l'éternelle « frayeur » dans laquelle nous maintenait la crainte des coups[5].

Scheel semble avoir raison quand il refuse de voir dans ces lignes une allusion directe à l'école de Mansfeld. Le manifeste critique indistinctement toutes les écoles de l'époque, les universités comprises. Il devait impressionner les magistrats qui le liraient, leur faire sentir leur responsabilité, les disposer à faire un grand effort et leur faire bien comprendre la différence entre l'esprit de l'ancienne et de la nouvelle école. Il est donc écrit dans le style d'un manifeste électoral. Luther

---

[1] Sermon v. d. guten Werken 1520, W. 6, 251, 1 s.: die Ehre stehet darin, . . . dass wir . . . « *stillschweigen* und leiden, wie sie mit uns handeln ». et.: Grand catéchisme W. 30, 148.

[2] Sch. p. 12.

[3] Non poterant discernere ingenia, secundum quæ essent temperandæ correctiones.

[4] W. A. 15, 31, 32, 36, 46.

[5] « Durch so viel Stäupen, Zittern, Angst und Jammer.

s'approprie les critiques des humanistes dirigées contre les anciens programmes et les méthodes du passé[1]. Il renforce ces critiques et rappelle que l'esprit de l'Évangile, s'inspirant de la bienveillance divine, s'oppose aux anciennes méthodes, dictées par l'esprit de l'Ancienne Alliance. Il enveloppe le tout dans un langage imagé, d'une forte saveur, plein de mots frappants, dont l'humour atténue toutefois la violence et excuse les exagérations (« jusqu'à présent un élève avait appris pendant 20 ou 30 ans [!] la grammaire et ne savait pourtant rien »).

L'étude de l'histoire des écoles de l'époque[2] et celle de Mansfeld en particulier ne laisse pas toujours une impression aussi pénible que le manifeste de Luther le fait supposer[3]. Le programme d'études était restreint, vu la rareté des livres. L'habitude de donner à toutes les règles une forme versifiée, s'impreignant plus facilement, s'explique par ce fait. Si Luther condamne sévèrement dans son manifeste la plupart de ces manuels[4], nous connaissons de lui d'autres jugements sur les livres employés dans les classes élémentaires : « Après la Bible, Caton[5] et Ésope sont à mon avis les meilleurs livres. Donat est le meilleur grammairien »[6]. L'école de Mansfeld était une école « triviale » qui préparait à l'université. Matthesius certifie que Luther y a fait de rapides progrès[7]. Si l'ont peut infirmer ce jugement, on ne peut pas le supprimer et le changer en son contraire. Si Luther a dit, dans son manifeste, d'une façon générale « nous n'avons rien appris qui vaille »[8], il veut simplement formuler un jugement sur la valeur des connaissances acquises avec peine autrefois, et qui lui semblent presque nulles, en comparaison de celles obtenues en bien moins de temps et avec beaucoup moins de difficultés dans les écoles modernes dont il veut favoriser la création. Une série de contrats et de

---

[1] Sch. 36, 42, 43.

[2] Voir Engel : Das Schulwesen in Strassburg vor der Gründung des protestantischen Gymnasiums, 1886.

[3] Sch. p. 52.

[4] Teufelsmist.

[5] Ecclésiastique du VIIe ou du VIIIe siècle, dont les distiques expliquent les 10 commandements et les 7 péchés capitaux.

[6] W. Tischreden III, N° 3490.

[7] « Fein fleissig und schleunig gelernt. »

[8] Nichts denn eitel nichts.

nombreuses ordonnances fournissent la preuve que parents et magistrats ne livraient pas sans garantie leurs enfants aux mains de leurs éducateurs et veillaient à ce qu'ils ne fussent pas trop sévèrement traités[1]. Toutes les méthodes de punition citées par Luther étaient restées en usage à Mansfeld en 1580[2], donc après l'introduction de la Réforme, preuve que la réprobation ne se dirigeait que contre leur abus et non contre le système lui-même.

On peut trouver une autre preuve de l'influence intimidante de mauvais traitements subis à l'école dans le passage de l'explication de la Genèse relatant un épisode de l'enfance de Luther. Il raconte qu'ayant chanté dans les rues avec un camarade, il se sauva sans motif à l'approche d'un paysan qui venait leur offrir des saucisses. Luther attribue cette disposition à la crainte à la sévérité de ses maîtres[3]. Scheel remarque que ce passage n'est pas tiré d'un écrit imprimé sous la direction de Luther lui-même, que l'exactitude du texte peut donc être mise en doute, car la même anecdote est racontée dans les « propos de table » où la peur des enfants est expliquée d'une façon tout à fait naturelle. Le paysan se serait amusé à effrayer les chanteurs en les interpellant d'une grosse voix. Luther compare l'attitude des enfants avec l'attitude du pécheur n'osant croire au don gratuit de Dieu. Le désir de tirer de ce fait une leçon d'un caractère général aurait, à notre avis, beaucoup plus facilement pu amener Luther à supprimer l'explication donnée de sa peur dans le commentaire de la Genèse, qu'on ne voit le motif pour lequel l'éditeur de ce commentaire aurait pu l'inventer. Ce texte isolé serait une base un peu instable pour l'opinion traditionnelle, si Luther n'avait relaté le fait d'avoir été battu quinze fois en une matinée et n'y avait ajouté la remarque que tous ceux qui détiennent une parcelle de pouvoir doivent tenir compte du caractère de leurs subordonnés[4]. Il n'est pas né-

---

[1] Sch. p. 34.

[2] Lupus, asinus. Sch. p. 35.

[3] Enarr. in Gen. c. 43, v. 23. E. op. lat. 10. 259 ... quamquam nullam prorsus causam pavoris sciremus ... nisi forte animi minis et crudelitate magistrorum, qua tum in scholasticos sævire solebant, perculsi facilius repentino terrore concuterentur.

[4] Quodlibet regimen debet observare discrimen ingeniorum. E. Tischreden, 2304.

cessaire d'admettre des souvenirs de ce genre pour expliquer le ton du manifeste aux magistrats, mais si l'on accepte leur exactitude, on comprendra plus facilement la violence de certaines expressions. L'homme a, en général, une assez grande facilité d'adaptation à son milieu. Des centaines d'élèves ont certainement passé par les écoles de l'époque sans subir le contre-coup d'un régime scolaire en harmonie avec l'esprit de ce siècle rude et grossier. Cela n'empêche pas qu'une âme pourtant bien trempée et portant en elle les germes de la plus mâle énergie ait pu souffrir de cet état de choses sans beaucoup se plaindre, et que ces expériences aient pu contribuer à préparer au plus profond de l'être une crise, dont Luther a pu seul, en se scrutant, éclaircir le mystère.

La tradition accréditée depuis la fin du XVIe siècle représentait le séjour à Magdebourg et à Eisenach comme un temps de privations qui se serait terminé par quelques années ensoleillées passées dans la maison Cotta et dans la classe de maître Trebonius, pédagogue de valeur et plein d'affection pour ses élèves. Peut-être peut-on atténuer un peu les ombres de ce tableau. Luther n'a fait qu'une seule allusion à son séjour à Magdebourg[1]. Il y a probablement suivi les classes de l'école attachée à la cathédrale. Des « frères de la vie commune » faisaient partie du corps enseignant et organisaient pour les élèves, en dehors des heures de classe, des exercices de piété auxquels Luther a pu prendre part. Ils voulaient développer chez la jeunesse la vie intérieure et l'énergie morale, et l'intéresser à la lecture de la Bible et d'autres livres d'édification »[2].

Scheel essaie de démontrer[3] que le célèbre récit de la découverte de la Bible, devenu si populaire à cause de son caractère symbolique, concerne primitivement l'élève de Magdebourg. La version courante que le *moine* Luther a trouvé la Bible dans la bibliothèque du *couvent* en 1506, qu'il l'a lue avec ardeur et s'est attiré des ennuis de la part des moines, date de la fin du XVIe siècle. Ce récit est invraisemblable. Le moine n'a guère pu *découvrir* la Bible, car d'après les

---

[1] Dans sa lettre au maire de Magdebourg du 15. 6. 1522 (Sch. p. 70). Il y dit qu'il a été élève de « Nullbrüder ».

[2] Voir Sch. p. 77, 82, 88, 94.

[3] P. 89-92.

règlements des Augustins, on remettait une Bible aux novices à leur entrée au couvent [1] et on leur faisait un devoir de la lire avec ardeur et de l'apprendre par cœur [2]. Il existe une version plus ancienne, rapportée par Matthesius, d'après laquelle Luther aurait passé comme *étudiant* tous ses moments de loisir à la bibliothèque de l'*Université* à y feuilleter des livres, et c'est ainsi qu'il aurait trouvé un jour une Bible latine et se serait arrêté au récit de Hannah (I Sam. I). Différents propos de table semblent confirmer cette version. Récemment encore on a trouvé un nouveau recueil de propos dû à la plume de Rörer qui raconte également ce fait et ajoute que Luther aurait été interrompu dans sa lecture par la cloche annonçant le commencement du cours [3]. Scheel oppose à cette version les règlements de l'époque qui interdisaient sévèrement l'accès des rayons des bibliothèques universitaires aux étudiants. Luther n'aurait donc pu y fureter pendant ses moments libres. C'est peut-être attribuer au XVI[e] siècle l'ordre qui régnait dans l'Allemagne d'avant-guerre, où l'existence d'un règlement garantissait son application. Un autre argument a plus de poids: la connaissance de la Bible était assez répandue, puisqu'il existait un assez grand nombre de traductions de la Bible à la fin du XV[e] siècle [4]. Il serait donc étonnant que Luther n'ait pas eu l'occasion de voir une Bible avant son séjour à Erfurt. Si le récit, dans sa forme traditionnelle, fait l'objet de bien des doutes, il n'a plus rien de déconcertant s'il concerne l'écolier de Magdebourg. Les « frères de la vie commune » répandaient la Bible. Luther a donc pu en trouver un exemplaire dans la librairie ou dans la salle des copistes où il pouvait facilement pénétrer. L'intérêt très vif d'un enfant pour la jeunesse de Samuel n'a rien d'étonnant, et son désir de posséder un livre contenant de si belles

---

[1] Les notes de Veit Dietrich sur les propos de table (W. Tischreden, I, 116) disent: « Ibi monachi ei dederunt bibliam rubro corio tectam. Eam adeo familiarem sibi fecit, ut, quid in uno quoque folio contineretur, nosset. » Seckendorf, Historia Lutheranismi, raconte également que l'on remit à Luther une Bible reliée de rouge. Cela ne l'empêche pas de répéter la légende que Luther découvrit un an plus tard la Bible dans la bibliothèque du couvent. Ces textes réfutent la forme définitive du récit.

[2] Constitutiones § 17: « Sacram scripturam avide legat. »

[3] Archiv f. Ref. Gesch. 1908. 345.

[4] La première bible allemande a été imprimée en 1466 à Strasbourg.

histoires s'explique aisément. Cette hypothèse semble confirmée par la version que Veit Dietrich nous donne du récit que Luther en aurait fait à table, où il est dit qu'il était à cette époque un jeune garçon, qu'il aurait désiré posséder ce livre, et que peu après il aurait acheté un sermonnaire[1].

A Eisenach, la mère de Luther avait des parents dont l'un, au moins, a dû témoigner de l'affection au jeune Martin, puisque celui-ci invite ce grand-oncle, Conrad Hutter, sacristain de l'église St-Nicolas, à assister à ses prémices en 1507. Luther a chanté devant les portes[2] à Eisenach ; il y a donc fait partie de la maîtrise[3] et a trouvé plus tard bon accueil auprès des familles Cotta et Schalbe[4]. La légende s'est apitoyée, non sans raison probablement [5], sur le sort de l'écolier obligé de gagner son pain en chantant et a enjolivé de nombreux détails la bonne action de la famille Cotta. Mais seule l'indication de Matthesius semble offrir quelque garantie d'authenticité que Luther a gagné la sympathie de la femme de Kunz Cotta par son chant et le recueillement

---

[1] W. Tischreden I. 116. *Puer aliquando* incidit in bibliam, ibi forte historiam de matre Samuelis legit... Le mot « puer » a été rayé et remplacé dans le manuscrit par « adulescens » et le mot « aliquando » expliqué par la note « baccalaureus fuit », mais l'autorité de la tradition admise explique facilement ces corrections du texte primitif. — Le journal de Lauterbach [D. 41] semble attribuer la découverte à l'étudiant, mais la lecture assidue au moine : « ego, cum essem viginti annorum, nondum vidi bibliam. Tandem in *bibliotheca inveni bibliam* et *quamprimum* me in *monasterium* contuli, *incepi legere, relegere et iterum legere bibliam.* » Les souvenirs de Luther n'étaient évidemment plus tout à fait nets à ce sujet.

[2] Voir W. 30 volume 2, p. 576 dans le sermon « dass man die Kinder zur Schule halten soll ».

[3] « J'ai aussi été un mendiant de croûtes de pains (Partheken-hengst) et ai mendié mon pain devant les maisons, en particulier à Eisenach (W. 30, 2 p. 576). Sch. II 103-105 met en doute tout ce que la tradition raconte sur la misère du petit Martin à cette époque (« Kurrendschüler »). Mais Rautenstrauch, Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen, Leipzig 1906, p. 97, certifie que le sort de ces petits boursiers était « misérable », que leur vie était « sans joie ». En souvenir de ce temps Luther écrit (Lobrede Luthers auf die Musik 1538. E. XX, p. 38): « Ne *méprisez* pas ces enfants; j'ai été de leur nombre ; ceux qui portent des manteaux et des souliers rapiécés et mendient leur pain aux portes, deviennent parfois les hommes les plus savants et les plus éminents. »

[4] Ursule Cotta, épouse de Kunz Cotta, était née Schalbe.

[5] Dans tous les pays le sort des élèves faisant partie des maîtrises est décrit comme celui de petits martyrs.

qu'il manifestait au culte. Les dernières années passées à Eisenach ont été ensoleillées par l'affection que ses hôtes et quelques bienfaiteurs lui ont prodiguée. Luther a gardé un bon souvenir des moines franciscains du collegium Schalbense au pied de la Wartbourg et du vicaire de l'église Ste-Marie Braun [1]. Il vante le talent pédagogique de ses maîtres Trebonius et Wigand [2], chez lesquels il termina ses études grammaticales. Rien ne permet d'admettre que sa confiance en l'Église ait été ébranlée par l'esprit de la maison Cotta ou par autre chose. Si Luther a entendu parler à Eisenach des prophéties du moine franciscain Hilten, annonçant la fin de la domination de Rome pour 1514 ou 1516 [3], dont Mélanchthon parle dans l'apologie de 1530, il n'en a pas gardé le souvenir, car il prie Myconius en 1529 de le renseigner à ce sujet [4]. Les visions apocalyptiques de ce frère de St-François n'ont donc pas pu troubler son âme.

L'élève dont la vive intelligence s'est épanouie sous une bonne direction songera toujours avec reconnaissance à sa « chère ville » d'Eisenach.

§ 3. — L'Église.

Les souvenirs de Luther se rapportant aux impressions reçues à l'église dans sa jeunesse n'ont-ils pas été réellement altérés, même faussés par les théories auxquelles il s'est arrêté plus tard? Denifle le prétend et reproche à Luther d'avoir inventé après 1530 seulement une image de l'enseignement de l'Église catholique qui n'en serait que la caricature [5]. Scheel éclaircit ce problème [6]. Les liturgies que Luther a entendues, les cantiques qu'il a chantés dans son enfance et qu'il a introduits en partie dans le culte protestant, célèbrent la gloire du Sauveur, du Rédempteur [7]. En cela, Denifle a

[1] V. Scheel I, p. 273, note 17.

[2] E. 53, p. 378, N° 171. Luther fait en 1526 une démarche en faveur de Wigand auprès du prince électeur Frédéric.

[3] Comme Köstlin, I 29, le suppose.

[4] Sch. 113-115.

[5] Denifle-Paquier [2] II, 327-363. Nous rappelons que ce n'est qu'après la mort de ses parents (1530 et 1531) que Luther exprime quelques critiques sur l'éducation qu'il a reçue.

[6] P. 19-24.

[7] Denifle-Paquier [2] II, 360 ss.

raison. Mais ce Christ demande à celui qui veut avoir part au salut des bonnes œuvres, en l'absence desquelles il subira les peines que le moyen-âge aimait à dépeindre avec un réalisme saisissant[1]. L'effroi provoqué par ces visions était atténué par la perspective du secours de la Vierge et des saints, dont l'intercession était promise à ceux qui les invoquent. Le doux nom de Marie était donc le correctif des terreurs évoquées par le saint nom de Jésus. L'âme, tiraillée par des sentiments contradictoires, passait par des alternatives de peur et de confiance. Luther a apprécié pendant longtemps les effets apaisants de l'invocation des saints qui lui faisaient espérer de pouvoir trouver en Jésus-Christ un juge clément. Un sermon de 1519 en est la preuve[2]. Ni certitude de salut, ni désespoir d'être sauvé, voilà l'état de tension, d'équilibre instable que l'enseignement ecclésiastique créait et voulait maintenir. Scheel affirme que Luther n'a pas dit que son état d'âme ait différé sensiblement de celui de son temps, que ses amis n'ont rien remarqué d'anormal en lui, et que notre connaissance des doctrines de l'époque ne fait pas supposer autre chose. Mais il reconnaît que si l'on peut retrancher quelque chose des affirmations postérieures de Luther, ce serait manquer d'esprit critique que de les dénuer de toute importance[3]. Il nous semble que l'on peut être plus catégorique. Luther avait promis à ses amis, peu avant sa mort, une autobiographie. Il n'a plus pu l'écrire. A sa place Mélanchthon, son ami intime, son confident, a fait précéder la publication des œuvres du maître vénéré, en 1546, d'une notice biographique. Il nous y dit que Luther avait raconté bien souvent à ses *amis* par quels conflits intérieurs il avait passé avant son entrée au couvent. Il est vrai que Mélanchthon exprime des doutes sur l'époque à laquelle ces accès de désespoir remontent[4]. Mais dans son commentaire

---

[1] Luther dit que le Christ de l'Église de son enfance représentait un juge assis sur un trône au-dessus d'un arc-en-ciel. En songeant au Christ du Campo Santo de Pise, au Christ de Michel-Ange dans la chapelle Sixtine et à tant d'œuvres de ce genre, il est difficile de nier que l'Église d'alors représentait le Christ bien plus volontiers comme juge que comme sauveur des âmes.

[2] W. A. 2, 697.

[3] Sch. p. 22 s.

[4] Mel. C. R. VI, 158 [7]. Occasio ingrediendi illud vitæ genus, quod pietati et studiis doctrinæ de deo existimavit esse convenientius . . . hæc fuit,

des psaumes, Luther déclare catégoriquement avoir éprouvé dans sa *jeunesse* une profonde répulsion contre la prédication de la colère de Dieu[1]. Ces deux témoignages qui se complètent sont encore renforcés par le passage bien connu de son sermon de Noël, dans lequel il dit qu'on l'avait *habitué* dès son enfance à pâlir au seul nom du Christ, toujours représenté comme un juge sévère[2].

Scheel n'admet pas non plus que les superstitions de l'époque, dont il donne un tableau très complet aient ébranlé d'une façon durable l'âme de l'enfant[3], car l'Église offrait aux âmes de puissants moyens de défense contre les démons malfaisants dont l'imagination peuplait le monde[4]. Tant que le charme de ces moyens semblait efficace, on pouvait avoir un sentiment de sécurité relative. Mais la mort d'un petit frère attribuée aux sorcelleries d'une voisine, preuve manifeste de la faiblesse de l'homme exposé aux attaques des puissances des ténèbres, n'aurait-elle pas brisé la confiance en ces moyens, créé pour longtemps une atmosphère de mystère lugubre, et jeté une ombre sur la jeunesse d'une âme sensible et effarouchée déjà par l'expérience de la dureté des hommes?[5]

Ce que l'histoire des religions nous dit sur l'influence de ces superstitions et ce que les missionnaires nous en racontent n'est pas fait pour nous engager à négliger les effets de ces croyances populaires. L'Église des premiers siècles glorifiait comme un des plus grands bienfaits du Christ le

---

ut *ipse narrabat*, et ut *multi* norunt. Sæpe eum cogitantem attentius de ira Dei ... subito tanti terrores concutiebant, ut pene exanimaretur. Hos terrores *seu primum, seu acerrimos* sensit eo anno, cum sodalem ... amisisset.

[1] E. op. ex. lat. 18, III. (1532). « Ego *adulescens* hunc versum (ps. 2, 11: servite Domino in timore) *oderam*, non enim libenter audiebam, quod Deus esset metuendus. » Luther termine son interprétation par les mots: Lætemur igitur, sic tamen, ne fiamus securi, sed admixtus sit lætitiæ timor, et timori spes.

[2] E. I 261. Dazu habe ich sonderlich den Schaden gelernt *im Pabsttum*, da man mich *nicht anders gelehrt hat*, denn dass Christus sei ein gestrenger Richter, welcher mich nach meinem Verdienst und Werken richten wolle ... Das heisst nicht « grosse Freude », sondern das höllische Feuer gepredigt. Voir aussi D. N° 26, 27, 34, 58 et p. X note 1.

[3] 25-32.

[4] L'invocation des saints, l'eau bénite, les cierges consacrés, etc.

[5] W. 40, I, p. 315. Commentaire des Gal. 3, 1. (1531): Frater mihi occisus per veneficia in genu cogebatur mori. W. Tischreden. III. N° 2982 b.

fait d'avoir délivré le monde de la peur des démons. La crainte qu'ils inspiraient devait donc être une cruelle obsession. La pensée des esprits malins maintient dans un état de crainte perpétuelle les peuplades d'Afrique et d'Océanie, aussi bien que les populations de la Chine et des Indes. Rien n'en brise l'emprise, que la foi en un Dieu puissant et bienfaisant puisée dans l'Évangile. Les superstitions des pays saxons étaient des restes de l'ancien paganisme germanique, que le catholicisme n'était pas arrivé à évincer complètement. Elles pouvaient, en partie, aussi être le produit de la croyance à la sorcellerie sanctionnée par la bulle d'Innocent VIII de 1484 et suggestionnée au peuple par les moines prêcheurs[1]. Luther ne s'est jamais débarrassé de ces croyances, mais, retranché dans la forteresse de sa foi, il n'a plus craint plus tard les attaques des puissances infernales[2]. Il semble donc bien que la jeunesse de Luther ait été assombrie par une religion dont, par une disposition spéciale, il sentait plus profondément que d'autres l'insuffisance. La préparation à sa mission a commencé dès son enfance. Il aurait pu dire, comme Jérémie, qu'il avait été appelé à son ministère de prophète dès le sein de sa mère[3].

§ 4. — L'Université.

Denifle avait expliqué la théologie de Luther par une corruption morale progressive. Grisar n'écarte pas entièrement l'hypothèse que l'entrée au couvent s'expliquerait par les remords d'une conscience bien développée dans l'enfance et torturée par le souvenir d'une jeunesse impure. Il parle des tentations auxquelles les étudiants d'Erfurt étaient exposés et laisse entrevoir que Luther n'aurait guère su y résister. Il cite aussi les accusations de deux adversaires, Dungersheim et Emser qui, répétant des *on dit*, mettent en doute la pureté de ses mœurs comme étudiant[4].

Luther a gardé un souvenir pénible d'Erfurt et en a jugé plus tard sévèrement les mœurs[5]. Mais cela veut-il dire

---

[1] Voir Jakob Burckhardt. Die Cultur der Renaissance [4]2. p. 278, 279.

[2] Ein feste Burg v. 1 et 3.

[3] Jér. 1, 5.

[4] Grisar, Luther I p. 5 et 19, 20. III 1002-03.

[5] « Erphurdt ist nichts bessers gewest dann ein hurhauss und ein bierhauss. W. Tischreden II, 2719 b.

qu'il se soit laissé aller à s'y conformer? N'avons-nous pas des données qui nous engagent à admettre le contraire? Si les adversaires de Luther avaient pu lui reprocher des faits répréhensibles, ils n'y auraient certainement pas manqué. Car à cette époque on ménageait ses adversaires moins encore qu'à la nôtre. Luther avait parlé crûment du dévergondage d'Emser. Et il en avait parlé comme un homme qui n'a pas à craindre la riposte. Qu'est-ce que Emser lui répond? Il plaide les circonstances atténuantes et dit qu'il pourrait à son tour reprocher à Luther des « flagitia », mais qu'il y renonce pour ne pas rendre le mal par le mal. Et pourtant Emser n'était pas coutumier de cette charité chrétienne. S'il s'est contenté, dans ce cas, d'insinuations, c'est bien qu'il lui était impossible de prouver ses accusations.

Nous connaissons le genre de vie des étudiants et les règlements auxquels ils étaient soumis[1]. L'internat était obligatoire, sauf exceptions motivées, et les étudiants devaient prêter serment de se soumettre aux règlements[2] de la « bourse » qu'ils avaient choisie[3]. Des exercices de piété, les cours, un costume décent, tout était prescrit. On se levait à 4 heures et se couchait à 8 heures. La nourriture était simple, mais suffisante. L'usage de la bière n'était pas interdit, mais l'abus n'en était pas toléré. Il n'était pas permis de sortir le soir sans permission et sans être muni d'une lanterne. Chaque étudiant était confié à la direction d'un tuteur qui était responsable de sa conduite. Tous les trimestres, une commission universitaire faisait dans toutes les bourses une enquête sur les études et la conduite des étudiants. Personne n'était admis à un examen sans avoir travaillé pendant au moins un an dans une bourse et sans avoir obtenu un certificat de bonne conduite. Les candidats étaient obligés, avant de passer un examen, de certifier sous serment qu'ils avaient assisté aux cours et aux exercices prescrits. Il y avait, semble-t-il, parmi les étudiants bien des éléments indisciplinés, dont la con-

[1] V. Sch. I 130-152, 161-163, et Neubauer, Aus Luthers Frühzeit 1917, p. 35-49.

[2] Ces règlements citaient volontiers la parole de la sagesse de Salomon (I, 4) que la sagesse n'habite ni dans une âme méchante ni dans un corps adonné au péché.

[3] Luther a habité la bourse St-Georges et non pas la porta Cœli, v. Neubauer, p. 37.

duite scandalisait la bourgeoisie. Luther a partagé pendant un temps la chambre d'un de ces fainéants qui n'ouvrait pas ses livres sous prétexte que « studere » le rendait « stultum ». Ces éléments devaient d'ailleurs être vite éliminés ou refusés aux examens. Une éducation trop austère ne préserve pas toujours d'excès, elle provoque au contraire parfois une réaction violente de tous les instincts réprimés et refoulés plutôt que disciplinés. Mais rien ne permet de supposer chez le jeune étudiant Luther de tels orages. Il a obtenu ses grades dans le temps réglementaire, s'est distingué aux examens, ce qui suppose des études régulières et sérieuses et une conduite sans reproche[1]. Crotus Rubianus dit dans une lettre de 1520 qu'il passait chez ses amis pour un « philosophus eruditus »[2]. L'horreur avec laquelle Luther parle des désordres à Erfurt est donc plutôt une preuve de dégoût que de remords.

---

[1] Neubauer, p. 61 s. A l'examen pour obtenir le grade de maître ès arts il fut classé deuxième sur 17. Les statuts universitaires prescrivaient de tenir compte pour le classement non seulement du savoir, mais aussi de la conduite des candidats.

[2] Hutteni opera ed. Böcking I (1859), p. 309. V. Scheel I, 152.

CHAPITRE III

Le résultat de l'enquête :

L'entrée au couvent un dénouement et non une catastrophe.

Il nous reste à examiner les documents concernant l'entrée de Luther au couvent elle-même[1]. En 1521, Luther raconte dans la préface de son traité sur les vœux qu'il a dédié à son père comment il fut amené à prononcer son vœu près de Stotternheim[2]. « Je me souviens ... de t'avoir affirmé qu'un appel terrifiant me fut adressé du ciel, et ce n'est pas volontiers et par mon propre désir (neque enim libens et cupiens) que je suis devenu moine. Mais (*sed*), enveloppé de l'effroi d'une mort subite, j'ai fait un vœu auquel j'étais poussé irrésistiblement (vovi coactum et necessarium votum). » A. V. Müller[3] déclare avec énergie que ce texte seul nous donne les vrais motifs de Luther. Car il est la seule déclaration destinée à être publiée, et dont tous les termes sont pesés, bien autrement que ceux des conversations avec les amis ; et cette déclaration dans le « De votis » pouvait et devait être contrôlée par ceux qui avaient été témoins des événements, surtout par son père. Müller dit que Luther indique ici *pourquoi* le jeune Martin est entré au couvent, et qu'il y dit aussi clairement ce qui ne l'y a *pas* poussé. Il souligne surtout les termes : « monachatus, quem te invito et ignorante *subivi, neque* libens ..., *sed* vovi coactum et *necessarium* votum ... spontanum et voluntarium non erat. » On peut citer à l'appui de cette thèse l'affirmation de Luther, en 1539, qu'il avait tout de suite regretté son vœu et la lettre de Crotus Rubianus du 16 octobre 1519 rappelant à Luther qu'un éclair avait décidé de son avenir.

---

[1] v. Scheel 235-255.

[2] De votis monasticis W. 8, 573-74 [83].

[3] A. V. Müller: Beweggründe und Umstände bei Luthers Eintritt ins Kloster. Th. St. u. Krit. 1917, 496 ss. et Luthers Werdegang, p. 3s., et Th. Stud. u. Krit. 1921, p. 278 ss.

Tout cela prouve-t-il que l'entrée au couvent ait été une *catastrophe* morale, une rupture avec tout son passé, et ait changé complètement l'orientation de sa vie? Scheel attribue une grande importance au passage parlant des regrets éprouvés tout de suite. Mais il s'agit là d'un fragment de phrase prononcé 34 ans après l'événement, et qu'il ne faut pas isoler du contexte[1]. Un moment d'hésitation n'est que trop compréhensible au lendemain d'une grande décision que l'on sait être en contradiction avec les sentiments des siens. Scheel lui-même ajoute[2] que, si cette décision avait contrecarré toute l'évolution intérieure de Luther jusqu'à ce jour, rien ne le *forçait* à persévérer. Il lui eût été facile d'obtenir une dispense de son vœu irréfléchi. Seul le vœu formel prononcé à la fin du noviciat entraînait une obligation définitive, et personne n'y était admis sans avoir été soumis à un long examen par ses supérieurs et sans avoir subi des épreuves sérieuses[3]. Luther a persévéré et fait de grands efforts pour obtenir le consentement de son père. Ceci seul est déjà une preuve qu'il n'a pas été pris totalement par surprise.

L'attitude de Luther au couvent, l'impression produite par son caractère sérieux sur ses directeurs de conscience[4] nous

[1] Bindseil III, 87 [30]. Postea pænituit me voti, et multi mihi dissuaserunt. Ego vero perseveravi.

[2] I, 247.

[3] Scheel II, § 1, N° 1 et 5. A. V. Müller affirme à l'appui de sa thèse que le vœu sur la route de Stotternheim entraînait une obligation définitive. Un vœu inspiré par la terreur n'est pas valable dans deux cas seulement: 1° Quand la terreur a été inspirée par un être humain dans le but d'extorquer le vœu, ou 2° dans le cas où celui qui prononce le vœu n'a pas eu au moment la «deliberatio», c'est-à-dire n'a pas su qu'il se liait. Grisar I, p. 5, est d'avis que le vœu solennel seul lie définitivement et que Luther aurait pu, sans encourir un reproche, quitter le couvent pendant le temps de son noviciat, s'il avait reconnu n'être pas fait pour la vie au couvent. Les deux auteurs connaissent la vie dans les ordres par expérience: la question semble difficile à trancher. L'opinion de Grisar est conforme à la règle de St-Benoît dont toutes les règles se sont plus ou moins inspirées. De fait bien des moines ont été délivrés de leurs vœux (p. e. Bucer). A. V. Müller maintient son opinion dans Th. Stud. u. Krit. 1921, p. 278 ss.

[4] Köstlin I, 47 et 55. Scheel II, § 1, N° 2. Les affirmations de Grisar III, 706-711, sur les défauts de caractère et les dispositions maladives du jeune novice sont réfutées par les jugements portés sur lui par ses supérieurs. A. V. Müller a donné de fortes preuves à l'appui de l'opinion que le noviciat de Luther a été abrégé et qu'il a été admis à faire profession

font admettre qu'il a bien plutôt pris subitement conscience de ce qui se passait au tréfonds de son âme qu'il n'a trouvé une toute nouvelle orientation de sa vie[1]. Voilà pourquoi il a persévéré. Il y a eu surprise, mais c'est la surprise du voyageur environné de ténèbres qui, à la lueur de l'éclair, voit le paysage qui l'entoure et trouve son chemin. *L'intuition de la direction à suivre* a jailli dans son âme par suite du coup de foudre du 2 juillet 1505. Luther avait appris au cours d'histoire naturelle que les phénomènes observés dans la nature peuvent trouver une explication « naturelle », mais peuvent aussi être provoqués par une intervention de Dieu[2]. Il vit dans l'éclair qui risqua de le foudroyer[3] un « appel solennel de Dieu » à se préparer à paraître devant le Souverain Juge. La « crainte de mourir sans préparation suffisante » qui caractérisait la piété médiévale et était pour tant d'âmes le plus puissant stimulant à une consécration entière, l'a « poussé irrésistiblement » à « faire un vœu ». Il n'a pas dit autre chose à son père. Scheel lui-même, tout en qualifiant de catastrophe l'entrée au couvent et en insistant continuellement sur le fait que, sans l'« appel du ciel », Luther ne serait pas devenu moine, démontre combien il est compréhensible que Luther ait donné à cet appel l'interprétation que son

---

fin 1505. St. u. Krit. 1921, p. 283 ss. Ce n'eût été possible, si le jeune moine n'avait donné des preuves de grand sérieux.

[1] Même Müller dit 1917, p. 502: Nous n'avons aucune preuve que Luther ait eu l'*intention* d'entrer au couvent avant la catastrophe de Stotternheim, bien que l'idée du couvent l'ait *nécessairement préoccupé* pendant ses luttes pour atteindre la perfection. Autrement il aurait prononcé un *autre* vœu. De même dans « Luthers Werdegang », p. 7 s.

[2] Scheel I, 197.

[3] Just Jonas parle d'une « erschreckliche Erscheinunge vom Himmel » (v. Theol. St. u. Krit.. 70, 1897, p. 578 et D. 44). Scheel est disposé à admettre que Luther a parlé d'une « apparition » distincte de l'éclair (I, 243). Le père irrité contre son fils a exprimé la crainte qu'il ait été le jouet d'un « Gespenst » (Krokers Tischreden, p. 405, N° 750 = D 50). Luther rend cette phrase, dont les contemporains n'ont su que faire, par les mots latins: « Utinam non sit illusio et præstigium » (W 8, 573). Peut-être Hans Luther, le mineur, habitué à des récits d'apparition, a-t-il fait allusion à une vision dont son fils aurait parlé et qu'il attribuait à une puissance malveillante (Scheel I, 243, II, 249). Peut-être aussi a-t-il simplement voulu dire que l'éclair a pu être une mystification diabolique (v. Schubert p. 13 et Hirsch p. 310). La question reste obscure et est d'ailleurs sans importance.

acte révèle[1]. Luther avait vécu jusque là «dans la crainte de Dieu». Il considérait l'existence terrestre comme une étape. Il combattait le bon combat pour mériter la couronne de justice et savait qu'il n'avait pas le droit de s'accorder de répit jusqu'à sa dernière heure. Il était resté dans le monde puisqu'on pouvait y poursuivre l'idéal de la perfection chrétienne. L'éclair le rend attentif au danger d'une mort subite. Il craint de comparaître devant le Souverain Juge. Il sent ne pas avoir fait *tout* ce qu'il est possible de faire. Voilà pourquoi il promet de se soumettre au « magnum obsequium », recommandé, mais non ordonné par l'Église[2]. C'est dans l'intérêt de son salut éternel qu'il entre au couvent. Le besoin d'une consécration absolue le pousse à renoncer à tout autre intérêt ici-bas. « Si peu préparé qu'il fût à ce changement de vie, c'est à lui qu'aboutirent ses efforts pour mériter la grâce de Dieu. » «La décision d'entrer au couvent était devenue une nécessité impérieuse dès que la vie dans le monde fut devenue problématique pour lui.» «Malgré la violence qui lui fut faite, Luther éprouva que son vœu était la réponse inévitable à la question qui, plus que toute autre, préoccupait son âme[3].»

Le fait d'entrer au couvent n'avait rien d'insolite à une époque où les couvents étaient nombreux et où l'admiration des fidèles allait à l'abnégation héroïque des moines. L'étudiant Luther partageait à ce sujet les opinions de son temps. A Magdebourg, il avait subi l'influence des frères de la vie commune, et à Eisenach, celle des moines franciscains du collegium Schalbense. A Erfurt il avait contemplé avec respect les jeunes chartreux que leurs jeûnes et leurs veilles faisaient ressembler à des vieillards[4]. Il était le fils de son siècle en suivant leurs traces.

Si donc Mélanchthon a dit que la crainte de la colère divine, dans laquelle il vivait continuellement, et que quelques

---

[1] I, 235-238, 244-248.

[2] Conieci me in... monastorium, quia persuasum habebam, me eo genere vitæ . . . magnum obsequium Deo præstare. Enarr. in Gen. 49. 13. E. op. ex. lat. XI, p. 253 s.

[3] Scheel I, 247. II, 22, 438. Toutes ces phrases un peu vagues montrent que pour Scheel aussi l'entrée au couvent est au fond plutôt un aboutissement qu'une « catastrophe ».

[4] Scheel I, 235.

événements venaient d'aviver, a provoqué la décision de Luther[1], il faut faire crédit à ce collaborateur de tant d'années, mieux placé que tout autre pour connaître les drames intérieurs de la vie du maître. Si quelques inexactitudes de détail peuvent être relevées dans sa Vie de Luther, elles ne peuvent infirmer son témoignage sur un point dont il affirme si énergiquement l'exactitude[2].

On ne peut trouver la preuve *absolue* de cette thèse dans le passage du sermon sur le baptême de 1534 souvent invoqué à l'appui de l'idée traditionnelle. Le texte allemand rédigé, croit-on, par Cruciger et qui résume quatre sermons dit[3]: «J'ai été moine pendant 15 ans, sans compter les années précédentes..., et jamais la pensée de mon baptême n'a pu me consoler. Je me disais sans cesse: Oh! si tu pouvais être vraiment pieux et satisfaire ton Dieu pour mériter sa grâce. *Et ce sont ces pensées qui m'ont poussé vers la vie monacale*[4], qui m'ont engagé à souffrir de la faim, du froid et à m'imposer une discipline sévère». Luther ne semble pas parler ici des motifs qui l'ont poussé «à *entrer* au couvent», mais de ceux qui l'ont engagé à «se soumettre aux exigences de

[1] Vita CR 6, 155 ss [D 7].

[2] A. V. Müller, Luthers Werdegang p. 15 et 16, lui-même fournit sans le remarquer, paraît-il, un nouvel argument en faveur du fait que Luther était tourmenté par toutes espèces de scrupules pendant l'époque précédant sa décision brusque d'entrer au couvent. Il rappelle une lettre du 15 avril 1516 (Enders I, N° 12) par laquelle Luther déclare à un ami que le meilleur consolateur des âmes travaillées par des scrupules est le P. maître Bartholmé (d'Usingen), son professeur à Erfurt. Luther parlait certainement par expérience. Il n'a pu avoir recours au ministère d'Usingen qu'avant son entrée au couvent, car, dès la prise d'habit, il ne pouvait plus se confesser à un prêtre ne faisant pas partie de l'ordre. Usingen était, il est vrai, entré dans l'ordre des Augustins, mais seulement en 1512, et il faisait partie du couvent d'Erfurt; en 1512 Luther était depuis plusieurs années à Wittenberg. C'est donc avant le mois de juillet 1505 que Luther a eu besoin des bons offices de cet «optimus paraclitus et consolator».

Peut-être peut-on situer à cette époque le souvenir rapporté par Lauterbach [D 42]: Verum est, cum ego Erfurdiæ essem *iuvenis magister*, ubi tentatione tristitiæ semper incedebam tristis, ideo maxime me addixi lectioni bibliæ... Luther était maître ès arts depuis janvier 1505. Il entra au couvent en juillet. Il était donc «iuvenis magister» pendant la demi-année précédant son vœu. Il pouvait s'appliquer, il est vrai, cette appellation encore pendant quelque temps.

[3] W 37, 661 [57].

[4] «Zur Möncherei getrieben.»

la vie monacale » *après* qu'il fut devenu moine. Mais on possède encore les notes prises par Rörer pendant la prédication qui ont servi de canevas à Cruciger. Elles disent[1]: Ego fui XV annis Monachus et tamen nunquam potui baptismo me consolari, Ach quando vis semel from werden? Donec fierem Monachus. Non edebam, non vestiebam, friere ... » Scheel[2], traduit « *donec* fierem », en se basant sur le contexte, par « *pendant* que j'étais », mais on ne peut traduire « *donec fierem* » que par « jusqu'à ce que je *devins* moine ». Cruciger a peut-être interprété le passage de Rörer selon les intentions de Luther [3], mais le *texte* de Rörer confirmerait plutôt la tradition[4].

On a mis en doute que l'événement auquel fait allusion Mélanchthon ait aidé à *préparer* la crise, pour pouvoir affirmer plus catégoriquement le caractère brusque de la décision. Mélanchthon indique comme *cause* des troubles intérieurs de Luther à cette époque la mort d'un ami. Nous n'avons aucun motif de douter de l'exactitude du fait que ce décès l'ait engagé à songer plus sérieusement à son salut. Mais on peut accorder que tous les détails donnés par d'autres sont ou incertains ou légendaires. Mathesius, qui sait que l'orage a déclenché la décision, parle d'un ami qui a été « erstochen ». Comme ni les archives des tribunaux de l'époque ni les annales de l'Université ne parlent de l'assassinat d'un étudiant, Oergel[5] suppose qu'il y a eu méprise de la part des auditeurs de Luther. Un jeune maître en philosophie, Hieronimus Buntz, avait subi les examens avec Luther et ce candidat pieux et studieux était mort d'une pleurésie avant la cérémonie de la promotion. Oergel émet l'hypothèse que Luther avait parlé de points pleurétiques (Stiche) et que les habitués de la maison auraient compris qu'il s'agissait de coups de poignard (Dolchstiche). On pourrait même trouver dans le « nescio » de Mélanchthon l'expression d'un doute sur l'exactitude de l'interprétation donnée par Matthésius et peut-être par d'autres au récit de Luther. A partir de la fin du

---

[1] W. 37, 274.

[2] I. 296 note 8.

[3] Qui a écrit une préface pour cette édition.

[4] v. Schubert, Luthers Frühentwicklung, p. 16.

[5] Vom jungen Luther, II. Luthers Jugendfreund Alexis, p. 33, 34.

XVIIe siècle, on a donné à cet ami le nom d'Alexius ou Alexis [1] et on a dit, en combinant les deux données de Matthesius, qu'Alexis avait été foudroyé à côté de Luther [2].

La tradition cite encore d'autres événements qui auraient suggéré à Luther l'idée qu'il mourrait jeune. Cette idée, s'implantant toujours plus profondément en lui, aurait provoqué une disposition d'esprit qui expliquerait l'effet du coup de foudre. Une étude des sources de cette tradition ne permet pas de douter que l'imagination s'est donné libre cours, amplifiant un fait dont la critique historique n'a pu ébranler l'authenticité. Il faut émonder cette floraison légendaire, mais maintenir le fait dont Luther doit avoir parlé souvent, puisque ses commensaux ne tarissent pas à ce sujet. Il semble que les amis du Réformateur ont été impressionnés par certaines allusions à ses souvenirs de jeunesse. Ils ne se sont pas souvenus plus tard des détails ou n'ont pas bien saisi toutes les allusions. Les uns ont avoué leur ignorance, les autres ont complété, par un travail presqu'inconscient de leur imagination, les indications trop sommaires de Luther. Plus tard, la vie du héros de la Réforme, devenue un sujet d'édification, a subi le sort de celle de tous les grands hommes auxquels l'admiration et la reconnaissance ont rendu l'hommage de faire passer leur image agrandie du domaine de l'histoire dans celui de la légende populaire. Mais l'histoire fournit le canevas sur lequel brode la légende. Le récit détaillé de Matthesius concernant une grave maladie pendant laquelle un vieux prêtre aurait consolé Luther en lui disant que Dieu le préparait par ses souffrances à une grande mission, est un exemple de ce que le prédicateur sait faire d'un petit fait assez banal. Le court récit primitif parle d'une « adversa valetudo » dont Luther se serait plaint et dont un vieillard de Meiningen (le père d'un de ses amis?) l'aurait consolé en lui disant: »Mon cher

---

[1] Voir Oergel 29-31 et Schubert 15. Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, 1694, qui cite le texte de Mélanchthon, dit devoir l'indication du nom à Bavarus (1548), mais nous ne pouvons plus contrôler son assertion, le 3e volume de Bavarus étant perdu. Alexis est le nom du saint du jour auquel Luther entra au couvent (17 juillet) [D 30]. Il n'est pas impossible qu'un auditeur ait donné par méprise le nom du saint du jour à l'ami défunt.

[2] Seckendorf, édition allemande de 1714.

bachelier, ne vous inquiétez pas, vous pouvez encore devenir un grand homme »[1].

Luther fut réellement en danger de mort le mardi de Pâques 1503 en voulant aller à Mansfeld. Il se blessa avec son épée si grièvement qu'il faillit mourir d'une hémorrhagie. Il invoqua la Sainte Vierge et raconta plus tard que, si sa dernière heure était venue à ce moment, « il serait mort en s'appuyant sur Marie »[2]. L'idée d'un vœu ne lui est pas venue alors. Pendant sa convalescence il apprit à jouer du luth[3]. Il est un peu arbitraire d'affirmer que, si un danger réel ne l'a pas décidé à renoncer au monde en 1503, un événement moins sensationnel, la mort d'un ami, n'aurait pu éveiller en lui cette pensée[4]. Les ravages de la peste n'ont probablement pas eu d'influence sur la décision de Luther, car elle n'a sévi qu'après son entrée au couvent. Un seul décès s'était produit en février, et l'épidémie ne fit des ravages que plus tard. Les examens universitaires furent avancés et eurent lieu le 24 août. Le fléau se répandit dans la contrée et deux frères de Luther en moururent à Mansfeld. Sous l'influence de ces deuils, la colère du père contre son aîné s'apaisa, et on put le décider à faire le sacrifice de donner son consentement[5] à la décision prise par son fils.

On a souvent répété que les études juridiques commencées par obéissance et non par vocation l'auraient rebuté[6]. Mais l'étude très aride de la philosophie médiévale [7] que Luther

---

[1] T. R. I, 223. 7 avril 1532.

[2] T. R. I, 119.

[3] On pourrait y voir moins un signe de bonne humeur que du besoin de chasser des pensées sombres. Luther a souvent parlé du pouvoir apaisant de la musique ; il rappelle que David combattait la mélancolie de Saül par la musique et dit W. 3. 40 : habet natura musice excitare tristem, pigrum et stupidum animum. De même Bindseil Coll. IV, 564. Ratzeberger, éd. de 1850, p. 58 : la musique chasse les « tentationes » et la mélancolie.

[4] Scheel I, 240. Par contre Schubert, p. 15.

[5] Sermon du 2e dim. après l'Epiphanie 1544 [D. 12]. Müller, Luthers Werdegang 13, fait remarquer que les termes de la préface du « de votis » : te invito et te ignorante indiquent que la prise d'habit a eu lieu avant que le père ait été prévenu et ait donné son consentement, donc en juillet plutôt qu'en septembre comme l'avait admis Scheel.

[6] Œrgel, p. 39.

[7] Scheel en donne un aperçu très complet, I, p. 120-235.

venait de terminer avec succès ne lui avait pas offert plus d'attrait et n'avait pas plus répondu à ses aspirations intimes.

Si la jeunesse de l'élève et de l'étudiant Luther n'a pas été un calvaire, la vie a pourtant été loin de lui sourire. Elle lui est apparue, non comme un chemin bordé de fleurs, mais comme un sentier pierreux; elle lui a été présentée par ses éducateurs non comme pleine de promesses de bonheur, mais comme un devoir austère. Et c'est ainsi qu'il l'a comprise. Ni les circonstances, ni les influences subies ne lui inspiraient l'optimisme d'un disciple de la Renaissance ou de l'humanisme philosophique. La pensée de renoncer entièrement à ce monde pour se réfugier dans un des nombreux couvents dont le pays était semé, devait se présenter avec plus ou moins d'intensité à toutes les âmes élevées.

Les préoccupations religieuses étaient prépondérantes à l'époque de Luther. Si la religion officielle de l'Église prêtait à bien des critiques, le sentiment religieux n'en était pas moins vivant. Les besoins religieux s'exaspéraient précisément parce qu'ils n'étaient pas satisfaits normalement. Bien des âmes tourmentées vivaient dans un état de tension continuelle et étaient prêtes à se soumettre à une sévère discipline, pour arriver à satisfaire les exigences d'une divinité vénérée dans la crainte de son jugement.

Luther a senti le malaise de son siècle. Il semble avoir passé par une crise particulièrement violente quelque temps avant son entrée au couvent sous l'influence d'événements qui ébranlèrent sa sensibilité. Le coup de foudre déclencha une résolution préparée dans son subconscient et acceptée ensuite librement. Luther se décida à obéir à l'appel de Dieu et à se consacrer entièrement à son salut.

DEUXIEME PÉRIODE

La crise au couvent.

A consulter: L. Cristiani, Luther au couvent, 1913-1914.
O. Scheel, Martin Luther II. 1917. cité: Sch. II.
O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwickelung. cité: [D. N°).
A. V. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, 1920. cité: Müller.
R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1913. IV, 1917.

INTRODUCTION

Nous distinguons chez Luther une crise de la *vie* religieuse et une crise de la *pensée* religieuse. La crise de 1505-1509 le mène du désespoir à un apaisement relatif, grâce à l'intervention de Staupitz. Son *cœur* a le *pressentiment* d'être mis sur la bonne voie. Mais ce qui lui manque encore, c'est une pensée religieuse, une conception doctrinale, une *théologie*, une compréhension de la Bible, une idée de Dieu correspondant aux affirmations de sa conscience et aux besoins de son cœur. Ce n'est qu'après l'avoir trouvée qu'il sera à l'abri de nouveaux orages, qu'il aura la paix, qu'il aura posé le pied sur le roc. Alors seulement il pourra se dresser en lutteur contre les doctrines de son école et le christianisme traditionnel.

Il nous faut donc étudier cette crise dont Jundt a dit avec raison[1] qu'« elle constitue le fait générateur, non pas seulement de la piété nouvelle, mais de la théologie originale de Luther ». Et il nous faut analyser la portée de l'influence de Staupitz.

Ensuite il s'agira d'établir, dans un prochain chapitre, le moment de « la découverte de l'Évangile » et d'expliquer en quoi cette découverte a consisté.

---

[1] p. 59.

CHAPITRE Ier

La crise

§ 1. — La vie au couvent.

Que l'entrée au couvent ait été simplement l'acte d'un homme qui voulait tenir sa parole, ou qu'elle ait été, comme nous sommes disposés à l'admettre, l'aboutissement précipité, non absolument nécessaire, mais en somme logique de son évolution antérieure, un fait reste certain: La porte du couvent franchie, Luther a été moine dans toute l'acception du terme et les intérêts religieux l'ont emporté sur tous les autres.

Presque tous les documents qui nous décrivent la vie au couvent sont des documents de seconde main. Sont-ils pour cette raison entièrement dénués de valeur? La seconde génération de l'époque de la Réforme a parfois un peu défiguré les faits. Par antipathie pour la vie monacale, par ignorance de ses règles et par compassion pour le Réformateur, elle a mal interprété certains de ses récits. Parfois même elle a laissé libre cours à son imagination et a créé une légende qui, de Matthesius et de Ratzeberger, s'est transmise jusqu'à nos jours[1]. Elle nous montre le frère Martin souffrant des brimades de ses frères, astreint plus que de droit à des travaux indignes de lui, empêché de lire la Bible et autorisé seulement par suite de l'intervention de l'université ou de Staupitz à reprendre ses études.

Certainement la vie monacale était dure, mais Luther le savait et a affirmé bien des fois s'être soumis volontiers à cette discipline. La règle obligeait les moines de se lever tous les jours au milieu de la nuit pour l'office et d'interrompre ainsi leur sommeil. Pendant la moitié des jours de l'année ils ne prenaient qu'un repas par jour, vers deux heures de l'après-midi, et pendant ces jours de jeûne, le repas ne com-

---

[1] Sch. II, § 1, fait table rase d'une grande partie de la tradition. Müller chap. II et III démontre par contre qu'à tous ces récits correspondent des *faits* parfois un peu dénaturés par ceux qui les ont relatés.

portait ni viande, ni beurre, ni fromage, ni œufs. Les cellules dans lesquelles les jeunes moines se tenaient quand ils n'étaient pas à l'office ou au réfectoire, n'étaient pas chauffées. Les veilles, les jeûnes, le froid n'appartiennent donc pas à la légende. Les novices étaient tous chargés de travaux pénibles, et le fait d'être envoyé mendier en ville était courant et n'était considéré comme déshonorant ni pour un gradué de l'université ni pour un prince. C'était un exercice d'humilité. Une parole authentique de Luther nous dit que ses frères n'admettaient pas que l'on fît une exception à la règle pour un nouveau venu quelconque, mais il ne leur en fait aucun reproche[1].

L'intervention de Staupitz pour lui accorder l'autorisation de continuer ses études universitaires était conforme aux constitutions de l'ordre[2]. Le récit concernant la Bible est l'œuvre d'une génération élevée dans le préjugé qu'avant la Réforme la lecture de la Bible était entravée dans la mesure du possible. Mais Luther lui-même a raconté qu'à son entrée au couvent on lui remit une Bible reliée de cuir rouge qu'il connut bientôt si bien, qu'il savait à quelle page se trouvait chaque verset[3]. Quand il eut commencé ses études, la Bible y prit une grande place. Les universités allemandes avaient adopté l'ordre des études institué par l'Université de Paris. On commençait par la lecture rapide des livres bibliques, dont les jeunes maîtres expliquaient environ un chapitre par leçon. Un cours de dogmatique, l'explication des Sentences de Pierre Lombard, suivait, et les études devaient se terminer par des cours d'exégèse approfondie donnés par des docteurs[4]. Si Matthesius, qui a bien connu Luther, raconte qu'en 1507 « ses frères lui reprirent la Bible et lui mirent entre les mains

---

[1] W. 2, 641, en. in Gen. c. 17, 9. V. Sch. II, 339, note 86: Sic cum ego ingrederer in monasterium, dicebant ad me: Sicut mihi factum est, ita fiat tibi quoque.

[2] Müller 43 ss.

[3] W. Tischreden I, N° 1516 (1531) et N. Ericeus, Sylvula Sententiarum 1566, p. 174 ss. [D 76].

[4] Sch. II, § 3. Ce règlement n'était pas toujours observé. v. Müller p. 61 ss. Staupitz p. e. était chargé à l'Université de Wittenberg de ce cours, mais pendant plusieurs années ses fonctions multiples l'ont empêché de le donner.

leurs livres scolastiques que, par obéissance, il étudia assidûment »[1], nous pouvons peut-être retrouver dans cette phrase un souvenir de l'ordre réel des études de Luther, mais assurément Matthesius, et Selnecker qui s'inspire de lui, ont voulu dire que les maîtres de Luther préféraient de beaucoup les auteurs scolastiques aux auteurs bibliques. Luther lui-même n'a pas gardé une impression défavorable de ses supérieurs. En 1532, il parle avec vénération de son « pédagogue » qu'il nomme un homme excellent, un vrai chrétien[2]. Le jour de ses prémices, le 2 mai 1507, Luther désirant obtenir l'approbation et non pas seulement le consentement de son père, lui vanta « la vie divine et pleine de charme et de calme » que l'on menait au couvent[3]. Parlant en 1533 de la visite qu'il fit comme jeune moine au couvent d'Arnstädt, il raconte qu'il y entendit le docteur Henri Kühne vanter les avantages spirituels de la vie monacale et il ajoute : « Nous autres jeunes moines étions ébahis et profondément attendris d'entendre parler d'une façon si consolante de notre état[4]. » Les circonstances extérieures n'ont donc pu être trop défavorables, et pendant les tous premiers temps, au moins, les efforts pour réaliser l'héroïsme de l'abnégation ont dû même procurer au frère Martin une certaine satisfaction[5].

§ 2. — La réalité de la crise.

Cette satisfaction a dû être de courte durée. Bientôt l'âme du jeune moine fut profondément ébranlée. Luther a gardé des souvenirs très pénibles de cette crise et en a parlé

---

[1] [D 3].

[2] de Wette, IV, 247 préface d'un livre de Bugenhagen. 1532. [D 64] Mon précepteur au couvent était un homme excellent, sans aucun doute un vrai chrétien sous son froc maudit. Voir aussi D. 24.

[3] Ist's doch sso ein fein geruhsam und gotlich Wesen. V. Sch. II, p. 55.

[4] E. 31,280 [D 59]: Wir jungen Mönche sassen und sperrten Maul und Nasen auf, schmatzten auch für Andacht gegen solcher tröstlichen Rede von unserer heiligen Müncherei.

[5] Luther a dit en 1543 qu'il avait cru se trouver au couvent « parmi les chœurs des anges », mais ce passage ne dit rien, à y regarder de près, sur son état d'esprit à cette époque. Il exprime un jugement sur la valeur

souvent. Les récits les plus détaillés sont en majorité postérieurs à 1530 et sont dus, pour une grande part, à la plume des auditeurs des sermons, des cours et des propos de table. C'est pourquoi le P. Denifle a émis la thèse que tout ce que la tradition protestante raconte sur la crise de Luther au couvent n'est qu'un roman[1]. Ses amis auraient amplifié le récit de ses souffrances morales comme celui de ses souffrances physiques. Mais Luther lui-même les y aurait engagés, en inventant ce roman après la mort des derniers témoins de sa vie monacale, pour se glorifier lui-même et pour dénigrer l'Église qu'il avait quittée. En réalité, il n'aurait pris la vie monacale au sérieux que pendant peu de temps, quelques années au plus. Ayant un tempérament mal équilibré, il se serait livré à quelques excès de mortifications contraires aux règlements de son ordre et à l'esprit de l'Église qui a toujours recommandé « la discrétion » dans l'usage des mortifications. Mais bientôt il se serait relâché et aurait ensuite essayé de se justifier en accusant son Église et en créant une nouvelle doctrine accommodée à son nouveau genre de vie.

Grisar reconnaît que Luther a pris ses devoirs de moine au sérieux, il ne doute pas non plus de ses crises. Mais il voit en lui un malade qui n'était pas fait pour la vie au couvent et qui a souffert d'états pathologiques dont il ne s'expliquait pas le caractère morbide et dont il a exagéré l'importance[2]. Ces crises, d'ailleurs, n'auraient eu au-

---

de l'état monacal: fui ego in ista schola, ubi putavi me esse inter choros angelorum, cum tamen inter diabolos potius sim versatus. Enarr. in Ies. c. 9. E. op. ex. lat. XXIII, 401 [D. 13].

[1] De même Grisar I, p. 46: « L'expérience fondamentale », par laquelle on a expliqué jusqu'ici l'évolution de Luther, doit disparaître de l'histoire. De même Cristiani 1913, p. 381: « Sa légende est une invention de polémique, un tissu de mensonges ou tout au moins d'erreurs. » Cristiani traite tous les documents de seconde main ou secondaires qui forment la première partie du recueil de Scheel comme « légendaires » et base son « histoire » de Luther au couvent sur les extraits des œuvres de Luther que Scheel donne dans sa seconde partie (Quellen erster Ordnung 1509-1519).

[2] Grisar, Luther I 8 ss, III 674-719. Il développe longuement l'opinion déjà exprimée par Hausrath [1] 1904 p. 31 ss. que les crises au couvent ne sont que des crises d'origine nerveuse analogues à celles que Luther a subies encore plus tard.

cune influence décisive sur son évolution religieuse. Celle-ci aurait été décidée par l'attitude prise par Luther au courant du conflit concernant la stricte observance, après 1511.

Il n'est pas exact que Luther ait attendu la mort des derniers témoins de sa vie monacale à Erfurt pour commencer à créer une légende sur son passé. Flacius raconte, en 1549, avoir rencontré en 1543 un moine resté catholique qui avait été pendant huit ans au couvent d'Erfurt avec Luther et qui lui a confirmé que Luther a observé consciencieusement les règles de son ordre et a vécu pieusement[1]. Un adversaire de Luther, Dungerheim, raconte en 1531 que le professeur Nathin, du couvent d'Erfurt, avait décrit aux nonnes de Mühlhausen Luther comme un nouveau Saint-Paul converti par le Christ lui-même d'une façon miraculeuse[2]. Luther lui-même a parlé de sa vie monacale longtemps avant 1530 exactement comme il l'a fait à partir de cette date. Il dit en 1521 dans la préface du « de votis monasticis » : « Le Seigneur a voulu, comme je le comprends maintenant, me faire connaître la sagesse des académies et la sainteté des monastères par une expérience personnelle et certaine, c'est-à-dire par de nombreux péchés et impiétés, pour que des hommes impies n'aient pas à l'avenir la possibilité de clamer que j'ai condamné ce que je ne connaissais pas. J'ai donc vécu en moine, non, certes, sans péché, mais sans grave reproche. Car l'impiété et le sacrilège sont regardés, dans le royaume du pape, comme piété suprême, bien loin d'être considérés comme crimes »[3]. Luther avait à cette époque 38 ans. Quant on répète avec Hausrath[4] que « dans sa vieillesse » les souvenirs de Luther se brouillaient, il ne faudrait tout de même pas faire remonter la décrépitude trop haut. En 1518, Luther dit dans les résolutions expliquant ses 95 thèses: « Qu'ils sont nombreux ceux qui, même aujourd'hui, goûtent ces peines de l'enfer ... Je connais un homme qui affirmait avoir passé bien souvent par ces transes,

---

[1] Affirmabat is Martinum Lutherum apud ipsos sancte vixisse, exactissime regulam servasse et diligenter studuisse. Cité par Grisar III 692.

[2] V. Sch. II, 337, note 35. Cristiani 1914, p. 14: ... nous admettons qu'il fut alors un moine exemplaire comme il aimait à s'en vanter et comme ses adversaires n'ont pas hésité généralement à le reconnaître.

[3] D. 84.

[4] Luthers Leben. 1904, II 430 ss.

pendant un temps très court, il est vrai, mais elles étaient si intenses et si infernales qu'aucune langue ni aucune plume ne saurait les décrire et celui qui n'en a pas fait l'expérience ne saurait le croire. C'est au point que, s'il fallait les supporter jusqu'au bout ou si elles duraient une demi-heure *ou même seulement la dixième partie d'une heure*, on en périrait tout entier et tous les os seraient réduits en cendre. Alors Dieu apparaît horriblement irrité, et avec lui de même toutes les créatures. Impossible de fuir, pas moyen de trouver une consolation, ni en soi-même, ni au dehors; de tous côtés, ce n'est qu'une accusation. Alors on pleure en répétant ce verset: J'ai été rejeté loin de ta face (Ps. 31) et l'on n'ose même pas dire: Seigneur, dans ta fureur ne m'accable pas (Ps. 6)[1]». A ce moment, le conflit avec Rome avait éclaté, mais l'idée d'une rupture définitive avec son Église n'avait pas encore effleuré la pensée du futur Réformateur. Il ne pouvait songer à la calomnier.

Le 15 avril 1516, donc un an et demi avant les thèses, il écrit de Wittenberg à son ami Leiffer à Erfurt, « dont l'âme est agitée par une tempête », qu'il doit s'ouvrir au meilleur consolateur que l'on puisse trouver, Usingen. Il lui affirme connaître par expérience ces orages et en connaître la cause. « Pour parler de moi, hélas, combien de misères (l'effort de conquérir mon salut par les œuvres) ne m'a-t-il déjà occasionnées, et il fait encore parfois mon tourment[2]».

Vers la même époque, il écrit dans son commentaire de l'épître aux Romains: « Le diable en pousse d'autres à s'efforcer par un stupide labeur d'être purs et saints sans aucun péché; et tant qu'ils sentent qu'ils restent dans le péché et que le mal les guette, il les effraie si fort par l'idée du jugement et exaspère à tel point leur conscience qu'ils desespèrent presque »[3].

---

[1] Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute W. T. 557 [D. 94]. Cristiani dit au sujet de ce texte: « Il y a donc eu dans la vie de Luther des crises intimes d'une formidable violence ». 1914, p. 367.

[2] ... et ut de me loquar, hui! in quantis me miseriis vexavit et usque modo vexat extreme. Enders I, 31 s. [D 96].

[3] Ficker, Luthers Vorlesungen über den Römerbrief II 102, 7-10. voir une série d'autres passages chez Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz, p. 34 ss.

Dans le commentaire des Psaumes de 1513 se trouve un passage assez discuté[1] qui semble dire que Luther n'a pas connu à cette époque le vrai désespoir de soi, la « compunctio[2] ». Il dit que celui qui n'a pas l'expérience de cette compunctio ne saurait expliquer ce psaume. Il avoue se trouver en présence de cette difficulté, car il doit parler d'un état d'âme qu'il n'a pas éprouvé (qui extra compunctionem sum et loquor de compunctione). Mais personne ne parle dignement d'un texte, et personne ne le comprend entièrement, s'il n'éprouve des sentiments qui lui sont conformes, s'il n'éprouve en lui-même ce dont il entend parler et ce dont il parle, et s'il ne se sent obligé de dire: Vraiment, c'est ainsi! (Eia, vere sic est.) Ne pouvant donc faire appel à son expérience personnelle, il expliquera ce passage en rappelant les expériences de Saint-Augustin. En niant avoir éprouvé la « compunctio », Luther songeait certainement à la définition qu'en avait donnée son maître Paltz[3]. Pour montrer la nécessité du sacrement de la pénitence, Paltz avait expliqué que la repentance parfaite, qui à elle seule suffirait à supprimer le péché, devrait être une souffrance plus grande que toute souffrance imaginable, plus grande que les peines des âmes damnées, plus grande que la douleur de la Vierge lors de la mort de son Fils, plus grande que la douleur du Christ pendant sa Passion. Luther dit que Dieu seul peut créer dans l'homme une aussi vraie douleur et il est assez honnête pour reconnaître ne pas l'avoir encore éprouvée. Par contre, en expliquant au 102e psaume les paroles: « Mon cœur a été frappé et il se dessèche comme l'herbe » il dit: Qui de nous n'a expérimenté cela, à moins de n'avoir jamais été « vere compunctus[4] », et, en expliquant le Psaume 4, il parle de la nécessité pour tout chrétien d'être toujours « in compunctione[5] ». Evidemment, ici, il songe simplement à une sérieuse repentance et écarte les exagérations de Paltz.

Ce serait toutefois une erreur de croire que les accès de crise, que les états de désespoir momentané aient été d'autant

---

[1] Sch. II 133.
[2] W. III 549. Sch. de Ps. 76, 2 [D 193].
[3] V. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz, p. 45.
[4] W. IV 152.
[5] W. III 62 [D. 152].

plus violents que Luther était plus loin de la découverte de l'Évangile, et qu'à partir de ce moment-là le calme absolu ait régné constamment dans son âme. Peut-être ne faut-il pas attribuer trop d'importance au propos de table de 1531 : « il y a dix ans, j'ai senti pour la première fois ce désespoir et cet effroi de la colère divine ». Cela peut vouloir dire que l'effroi a été particulièrement intense à cette date; il peut aussi y avoir une erreur de date[1]. Mais Mélanchthon nous certifie que Luther a eu, plus tard, de ces moments d'accablement. Nous lisons dans sa biographie de Luther: « J'ai vu moi-même comment cette terreur le saisit pendant une discussion théologique. Il sortit de la chambre et se jeta dans une chambre voisine sur le lit, et, pendant qu'il y invoquait Dieu, il ne faisait que répéter ce verset: Dieu a enfermé tous les hommes dans la rébellion, pour faire miséricorde à tous »[2].

Nous essaierons, pour terminer cet aperçu, d'expliquer pourquoi les témoignages de ses luttes intérieures sont rares dans les années qui les ont suivies de près et pourquoi ils abondent plus tard. C'est longtemps après la découverte de l'Évangile qui l'en a libéré que Luther a trouvé les accents les plus tragiques pour décrire sa détresse intérieure, et c'est à cette époque seulement qu'il a mesuré la profondeur du gouffre qui a menacé de l'engloutir. Il fallait que le danger fût passé pour qu'il osât entièrement s'en rendre compte; il fallait qu'il fût à l'abri sur terre ferme pour avoir le courage de sonder l'abîme qu'il avait côtoyé. C'est ainsi que, bien souvent, le souvenir d'un danger auquel on a échappé crée par instants une angoisse plus forte que celle éprouvée au moment du danger lui-même. Celui qui a risqué de se noyer sent le danger qu'il a couru parfois beaucoup plus après son sauvetage qu'au moment où il se débattait dans l'eau et où l'instinct de conservation refoulait toutes les autres sensations. C'est après avoir trouvé un refuge pour son âme que Luther, se transportant pour un moment dans son état d'âme antérieur, a essayé d'en prendre entièrement conscience. Allant jusqu'au bout de sa pensée d'alors, et laissant libre cours aux

---

[1] W. T. R. II, N° 1263 (14 déc. 1531); T. R. II, N° 1347 (1532). v. Sch. II, 376, note 76 et Müller 72.

[2] Corp. Ref., VI, 158 [7].

sentiments d'angoisse qu'elle éveillait en son âme, il en était profondément ébranlé et il n'aurait pas résisté à cette épreuve, s'il n'y avait mis fin après quelques instants en se rappelant avec reconnaissance qu'il était sauvé (1518). C'est longtemps après ses premières angoisses qu'il les a éprouvées *par le souvenir* avec le plus de violence et qu'il en a reconnu le plus clairement le bien fondé. Et c'est plus tard encore, quand le calme absolu se sera fait dans son âme (après avoir triomphé des plus grandes difficultés extérieures de l'œuvre de la Réforme, donc après 1530), qu'il parlera librement, abondamment, volontiers, de sa crise, sans crainte de remuer le passé et de réveiller des souvenirs douloureux. Les soldats en congé, revenant du front et se préparant à retourner à la bataille, ne parlent pas volontiers de la guerre. Ce sont les vieux militaires qui aiment à raconter à table leurs campagnes. Luther s'est comparé en 1513 à Saint-Augustin. Nous pourrons rappeler que cette grande âme offre l'exemple d'un phénomène psychologique tout à fait analogue. Si nous ne possédions que les écrits de Cassisiacum, nous ne nous douterions même pas des orages qui venaient de secouer l'âme d'Augustin, tant il semble se livrer en toute sérénité à ses recherches philosophiques. Son entourage même n'a su que peu de chose de ses crises intimes. Il semble que lui-même n'ait bien sondé son âme que plus tard et n'ait entièrement pris conscience de ce qui s'y était passé qu'avec les années. Dix ans plus tard, s'étant entièrement assimilé l'Évangile, et en pleine possession de la paix intérieure, il étudie ses états d'âme avec la maîtrise psychologique qu'on lui connaît. Tout danger écarté, il refait, par le souvenir, le chemin parcouru, il s'avoue ses détresses, les analyse sans hésitations, s'y replonge entièrement, les réalise dans toute leur ampleur. Et qui oserait dire que nous sommes en face d'une œuvre d'imagination, d'exagérations littéraires, quand nous le voyons poussé par le scrupule de mettre son cœur à nu devant Dieu d'abord, et devant les hommes ensuite? Ne nous étonnons donc pas que les documents sur la crise de Luther au couvent ne soient pas abondants pendant les années qui la suivent de près et qu'ils ne soient pas confirmés par des témoignages de contemporains, et ne doutons pas de l'exactitude des renseignements du principal intéressé, même, s'ils sont postérieurs de bien des

années aux événements. Il ne pouvait guère en être autrement. La source la plus sûre pour l'histoire des âmes, ce sont les aveux de ces âmes mêmes, surtout quand elles sont aussi sincères et éprises de vérité que l'étaient celles de Saint-Augustin et de son grand admirateur Luther.

Voici les principaux textes parlant de la vie monacale de Luther et de ses désillusions. Nous commençons par les textes publiés ou revus par Luther.

1° Il écrit à Jérôme Weller en 1530[1]: « Bientôt après mon entrée au couvent, j'étais toujours triste et abattu et ne pouvais me débarrasser de cette tristesse. Je demandais conseil et me confessais au docteur Staupitz, dont je fais mention avec plaisir, et lui fis connaître les pensées effrayantes et terrifiantes que j'avais ».

2° « J'ai été un moine pieux, je puis l'affirmer, et j'ai observé la règle si sévèrement que je puis dire: si jamais un moine est parvenu au ciel par la moinerie (Müncherei), j'y serais bien arrivé aussi: Tous mes compagnons de cloître qui m'ont connu peuvent l'attester. Si cela avait duré plus longtemps, je me serais tué à force de veilles, de prières, de lectures et d'autres travaux [2]».

3° « J'étais l'homme le plus malheureux de la terre; nuit et jour je ne faisais que pleurer et me désespérer et personne ne pouvait y remédier [3]. »

4° « Quand j'étais moine, je me suis épuisé (valde defatigabar) . . . à me macérer par des jeûnes, des veilles, des prières et d'autres œuvres très pénibles. Je croyais sérieusement pouvoir acquérir la justice par mes œuvres et je n'aurais pas cru qu'il me fût possible d'abandonner ce genre de vie. Mais maintenant, grâce à Dieu, je l'ai oublié [4] ».

5° « Toute ma vie n'était que jeûnes, veilles, oraisons, sueurs, etc. Mais sous le couvert de cette sainteté et de cette confiance en ma justice propre, je nourrissais une perpétuelle défiance, des doutes, une crainte, une envie de haïr et de blasphémer Dieu . . . [5]».

6° « Avant la lumière de l'Evangile, j'ai été attaché avec zèle aux lois papistiques et aux traditions des Pères autant que n'importe qui et je les ai défendues avec grand sérieux comme saintes et nécessaires au salut. Avec tout le soin dont j'étais capable, je me suis efforcé de les observer par le jeûne, les veilles, les oraisons et autres exercices, en macérant mon corps plus que tous ceux qui aujourd'hui me haïssent si violemment et me persécutent, parce que je leur enlève la gloire de se justifier, J'étais si appliqué et si superstitieux dans l'observance de ces usages, que

[1] Enders VIII, 159-160. v. Sch. II, 375, note 64 et Müller, p. 68.

[2] Petite réponse au dernier livre du duc Georges, 1533. E. 31, 273 [D. 61].

[3] Ibidem, p. 279 [D 60].

[4] En. Pr. 45. E. op. ex. lat. XVIII, 226. 1532 [D 65].

[5] Comm. des Gal. 1535. E. I, 109 [D. 53].

j'imposais à mon corps plus d'efforts qu'il n'en pouvait fournir sans danger pour la santé. J'ai vraiment adoré le pape sans chercher de prébendes . . . tout ce que je faisais, je le faisais en toute simplicité, par pur zèle et pour la gloire de Dieu [1] ».

7° « Je me suis martyrisé par la prière, le jeûne, les veilles, le froid. Je suis presque mort de froid . . . Qu'ai-je cherché par là, sinon Dieu. Il sait comment j'ai observé ma règle et quelle vie sévère j'ai menée . . . Je ne croyais pas au Christ, mais je le prenais pour un juge sévère et terrible, tel qu'on le peint siégeant sur l'arc-en-ciel [2] ».

8° « Plus les moines se martyrisent, moins ils obtiennent, comme j'en dois témoigner par ma propre expérience . . . Je me suis tellement épuisé en prières et en jeûnes que je n'aurais plus tenu longtemps si j'y étais resté [3] ».

9° « Au couvent, nous avions assez à manger et à boire, mais le cœur et la conscience souffraient le martyre, et les souffrances de l'âme sont les plus douloureuses. J'ai été souvent effrayé par le nom de Jésus, et quand je le regardais sur la croix je croyais qu'il était pour moi comme la foudre. Quand on prononçait son nom, j'aurais préféré entendre nommer le diable, car je croyais qu'il me fallait faire des bonnes œuvres jusqu'à ce que le Christ me fût par elles rendu favorable. Au couvent, je ne songeais ni à l'argent, ni aux biens de ce monde, ni aux femmes, mais mon cœur tremblait et s'agitait en songeant comment il pourrait se rendre Dieu favorable [4] ».

10° « . . . Si je n'avais été délivré par les consolations du Christ au moyen de l'Évangile, je n'aurais pas vécu deux ans, tant je souffrais et fuyais la colère divine. Nous vivions dans les larmes, les gémissements, les soupirs, mais cela ne nous avançait en rien . . . [5] ».

On a pu observer dans ces textes un certain crescendo [6]. Nous ajoutons maintenant une série de textes que Luther n'a pu contrôler.

1° « J'ai été moine et j'ai veillé la nuit, j'ai jeûné, prié et j'ai châtié et tourmenté mon corps . . . Je parle des moines pieux et sincères qui ont pris leur vocation vraiment au sérieux, qui ont fait de réels efforts, qui se sont mortifiés pour arriver à être comme le Christ et à conquérir la félicité éternelle. Qu'ont-ils obtenu avec tout cela ? Christ dit : vous resterez dans vos péchés et mourrez; voilà ce qu'ils ont obtenu [7] ».

2° « J'étais un moine sérieux, je vivais chastement, je n'aurais pas pris un liard sans l'assentiment de mon prieur, je priais assidûment jour et nuit . . . Les 20 années que j'ai passées au couvent sont des années perdues [8]. »

---

[1] Ibidem, E. I, 107 [D. 55].
[2] Expl. de Jean XIV-XVI, 1537. E. 49, 27 [D. 45].
[3] Ibidem [D 46].
[4] Sermons sur Mtth. 18-24, 1539. E. 45, 156 [D. 27].
[5] En. in gen. c. 27. E. VII, 72, entre 1540 et 1532 [D. 18].
[6] A consulter encore D. N° 19, 26, 29, 51-54, 84.
[7] Explic. de Jean VI-VIII 1531. W. 33, 574 s., publié par Aurifaber [D. 77].
[8] Ibidem, p. 561 [D 78].

3° «... j'ai été moi-même moine pendant 15 ans... et j'ai fait tout ce que j'ai pu. Mais je n'ai jamais pu me consoler en songeant à mon baptême, et je me disais toujours: Comment pourras-tu devenir pieux et faire assez pour obtenir la faveur de Dieu? Et ces pensées m'ont poussé à observer fidèlement les règles de mon ordre (und bin durch solche Gedanken zur Möncherey getrieben) et à me martyriser par le jeûne, le froid et une vie très dure. Et je n'ai pourtant rien obtenu que de perdre les bienfaits du baptême [1]».

4° «Les cheveux se dressaient sur ma tête quand je pensais au jugement dernier... Nous avons cru que nous devions apaiser la colère divine avec nos œuvres et mériter par elles le ciel, mais nous n'avons réussi à rien [2]».

5° «Les consciences affligées seules ont jeûné sérieusement. Je me serais par moments tué à force de jeûnes. Souvent je ne prenais pendant trois jours ni une miette ni une goutte. Je prenais cela très au sérieux et par là j'ai réellement crucifié le Christ... car il est vrai: le moine le plus pieux est aussi le plus grand coquin. Ils nient que le Christ soit médiateur et souverain sacrificateur et ils en font un juge [3]».

6° «Etant moine, je ne voulais rien omettre des prières. Souvent, surchargé de besogne à cause de mes cours et de mes travaux écrits, je rassemblais mes heures de toute une semaine, voire même de deux ou trois semaines. Je m'enfermais alors parfois trois jours entiers sans manger ni boire jusqu'à ce que j'eusse fini mon bréviaire. La tête m'en devenait si lourde que je ne pouvais fermer l'œil pendant cinq nuits. J'étais à l'agonie et tout hébété. Dès que j'allais mieux et que je voulais faire mon cours, la tête me tournait. Ainsi le Seigneur a dû m'arracher vraiment par violence à cette torture de la prière, tant j'y étais emprisonné. Voilà pourquoi je pardonne à tous ceux qui ne peuvent accepter d'emblée cette doctrine... J'étais très pieux au couvent et quand même si triste que je croyais que Dieu était sans pitié pour moi... Quand je célébrai à Erfurt mes prémices et que je lus ces mots: «Offero tibi deo vivo æterno» etc., je fus si épouvanté que je songeai à m'enfuir de l'autel. Et je l'aurais fait si mon précepteur ne m'y avait retenu. Je m'arrêtai et songeai: Qui est celui à qui tu parles? Depuis lors j'ai dit la messe avec une grande frayeur. Je remercie Dieu de m'en avoir délivré [4]».

De même que nous avons reconnu la disposition des représentants de la seconde génération à altérer les récits du maître se rapportant aux conditions extérieures de sa vie au couvent, nous reconnaîtrons, en comparant attentivement, par exemple, les notes de différents auditeurs des mêmes

---

[1] Sermon sur le baptême, 1534. W. 37, 661, publié par Cruciger? [57].

[2] Explic. de I. Cor. XV. publié par Cruciger en 1534, E 51, 146 s. [D. 58].

[3] Bindseil coll. III, p. 183 s. 1539 [D. 32].

[4] N. Ericeus, Sylvula Sententiorum 1563, p. 174 ss. [D. 76]. Voir Sch. II, 47 ss. Müller, p. 71.

propos de table, que nous ne possédons pas le sténogramme des paroles de Luther. Elles ont été parfois amplifiées, plus ou moins déformées, arrangées conformément aux idées devenues courantes dans les milieux luthériens. La doctrine catholique n'y est pas rendue avec la précision voulue, ce qui tient au manque de compréhension de théologiens qui ne l'avaient pas étudiée et n'en connaissaient pas les nuances. Cependant si le détail des textes que Luther n'a pas revus peut être l'objet de contestations, le fond du récit concorde avec les affirmations du Réformateur lui-même[1].

§ 3. — Les causes de la crise et son caractère.

Par quoi cette crise a-t-elle été provoquée, et quel en a été le caractère? On ne peut en trouver l'explication dans un état pathologique du système nerveux dont Luther aurait souffert déjà avant son entrée au couvent. Luther était doué d'une très forte sensibilité; toutes les émotions, et surtout celles d'ordre religieux, étaient chez lui extrêmement intenses. C'est grâce à cette force émotive qu'il a exercé une puissance suggestive extraordinaire sur ses auditeurs et son entourage. Il a toujours été «possédé» par les idées qui le préoccupaient et a produit bien souvent sur des esprits terre-à-terre, «bien équilibrés», la même impression qui a poussé Festus à crier en entendant Saint-Paul: «Tu as perdu le sens, Paul; ton grand savoir te met hors de sens[2].» Mais tout ce qui est «extraordinaire» dans le domaine psychique n'est pas pour cela «anormal».

Luther s'est expliqué bien souvent sur les causes de ses crises morales qui l'ont fait tant souffrir avant qu'il eut trouvé la paix.

1° Denifle a contesté que l'on puisse trouver dans les règlements de la vie monacale une explication des souffrances que Luther a endurées au couvent[3]. Il pose l'alternative ou que tout ce que la tradition protestante répète à ce sujet

---

[1] A comparer D. N° 3, 6, 10, 30, 31, 47, 66, 76 et Sch. II, § 5.

[2] Cochlæus, Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, 1549, p. 1 s: Tametsi visus est fratribus nonnihil singularitatis habere, sive ex occulto aliquo cum dæmone commercio, sive ex morbo comitiali... [D 6].

[3] Denifle-Paquier, 2, 243-326.

n'est qu'une légende dont Luther serait l'auteur responsable, ou que Luther a travesti les préceptes de son ordre et a été un moine désobéissant, en ébranlant sa santé à force de mortifications.

Luther pouvait-il avec raison se faire de graves scrupules de la moindre infraction à la *règle* de son ordre? Il le dit lorsqu'il rappelle qu'en prononçant ses vœux il s'était engagé à observer la règle sous peine d'encourir un péché en s'en écartant (vovi totam regulam). Il ne se trompait pas. Le général de l'ordre des augustiniens, Coriolan, avait dit en 1482, dans son commentaire de la règle des Augustins, que les moines s'engageaient à l'observer dans toutes ses parties (cuncta servare) et que l'omission de la moindre partie était un péché (docuit aliquid omittere *crimen* esse). Les Dominicains étaient moins sévères, c'est ce qui a induit Denifle en erreur. Les Augustins, par contre, s'engageaient à observer la règle « sub culpa ». Les constitutions ne les liaient que « sub pœna ». Ce n'est qu'après l'époque de Luther que les Augustins ont également admis le principe que la règle n'était pas une loi dont toute transgression est un péché. Du temps de Luther on discutait simplement la question si la transgression entraînait un péché mortel ou seulement véniel[1].

Les constitutions voient dans l'ascétisme non un moyen de détruire les forces physiques, mais de les discipliner et de rendre le corps capable d'être un instrument docile de l'esprit. Les forces physiques doivent être ménagées et employées à faire des bonnes œuvres, parmi lesquelles les études sont particulièrement recommandées, conformément à la destination de l'ordre. Les supérieurs sont chargés de veiller à ce que toute mortification exagérée, dépassant le but, soit évitée. Il est donc vrai que la lettre des constitutions défend tout excès nuisible à la santé et qu'elle recommande la « *discrétion* ». Mais ne voyait-on et n'entendait-on pas journellement louer l'héroïsme de ceux qui dépassaient cette limite? Luther avait été témoin à Magdebourg de l'admiration dont la population entourait un prince d'Anhalt qui s'humiliait journellement en mendiant son pain; à Erfurt, il avait rencontré de jeunes Chartreux qui avaient l'air de vieillards par suite de leurs jeûnes et

[1] Voir Denifle-Paquier, I, 91-105. Müller, Luthers Theologische Quellen, 43-48. Müller, Luthers Werdegang, p. 21 s.

de leurs veilles; il entendait louer Ste-Elisabeth de Marbourg et il décrit ainsi l'idéal qu'il se faisait d'un vrai moine ermite: « Je rêvais de tel saint qui, vivant au désert, s'abstient de manger et de boire et vit de racines et d'eau fraîche. Je tirais ces images non seulement des livres des sophistes, mais aussi des Pères[1]. » Denifle cite un ouvrage très répandu et très lu dans l'ordre de Luther, le livre intitulé « Vie des Frères », du Frère Jordan de Saxe. Il est maintes fois question du jeûne, mais à chaque fois on rapporte le mot de la règle: « Domptez votre chair par la tempérance dans le boire et le manger, autant du moins que votre santé le permet. » Toutefois il dit que « celui à qui l'austérité de l'ordre paraît trop douce (comme elle l'est en fait) peut s'imposer des mortifications particulières, autant que le lui permet son état de santé, et à la condition qu'il le fasse avec discrétion, avec la permission de supérieur » . . . « Jordan recommande expressément aux supérieurs de ne pas pousser les frères au désespoir par une rigueur indiscrète[2]. » Mais ce même Jordan de Saxe raconte l'exemple suivant: « Lorsque St-Nicolas de Tolentino tomba malade, son entourage fit appeler le médecin. Mais il le renvoya. Le prieur intervint et le pria de tenir compte de sa santé. Mais le saint lui répondit: Pourquoi m'importunez-vous, cher prieur et chers frères? A ce moment, le général lui donna l'ordre de manger de la viande. Je veux et je dois obéir, répondit le saint. Il prit un tout petit morceau de viande (parva particula) et dit: J'ai obéi et cela suffit[3]. » Holstenius[4] raconte que le précepte de la règle des Augustins de dompter la chair par le jeûne autant que la santé le permet, « inquiétait à tel point la conscience de quelques moines particulièrement scrupuleux, qu'ils se croyaient obligés d'aller jusqu'à l'extrême limite possible de l'abstinence ». Voilà donc un document officiel qui constate qu'un moine consciencieux pouvait bien se sentir poussé à certaines exagérations et se sentir obligé de mettre son endurance à la plus dure épreuve. Il pouvait en demeurer épuisé sans avoir toutefois mis sa vie en danger.

---

[1] Comm. des Gal. E. III, 33 s. 1535 [D. 51].

[2] Denifle-Paquier 2, 270-272.

[3] V. Müller, Luthers theologische Quellen, p. 11.

[4] Codex regularum monasticarum, 1759. IV, 254. voir Müller, Werdegang, p. 31.

Les textes authentiques n'en disent pas davantage sur les mortifications que Luther s'est imposées et ils ne disent pas qu'il se soit attiré des reproches[1].

2° Une autre cause de tourments était la déception de ne pas voir se réaliser les espérances fondées sur son entrée au couvent. On lui avait fait espérer que par sa réception dans l'ordre il serait purifié comme un enfant qui vient de recevoir le baptême[2]. Mais il ne se sentait pas régénéré. Denifle a prétendu que Luther ne pouvait vivre dans une telle attente et qu'elle n'a pu lui être suggérée[3]. Cependant il est prouvé que Paltz, professeur au collège de l'ordre, enseignait cette théorie[4], et selon un vieil usage on disait au jeune moine le jour de sa réception dans l'ordre, qu'il était devenu innocent comme l'enfant qui vient d'être purifié par le baptême[5]. Cette théorie se trouve jusque dans les constitutions de l'ordre des dominicains de 1507[6]. Le docteur Kühne d'Arnstädt allait même beaucoup plus loin et attendait cet effet chaque fois qu'un moine renouvelait dans son for intérieur sa vocation[7]. Cette théorie de la rémission des péchés par la profession

---

[1] Voir Denifle-Paquier, 2, 259-326. Müller, Luthers theologische Quellen, p. 11-12, où nous trouvons une série de citations dans l'esprit de celle du bienheureux Joseph Calasantius: « Malheur au religieux qui aime sa santé plus que la sainteté. » Sch. II, 112 ss.

[2] W. 8, 596 et W. 6, 539. Voir Sch. II, 342, note 162.

[3] Denifle-Paquier 2, 1-39.

[4] Jundt, p. 44.

[5] E. 31, 278, « Moi aussi, lorsque j'eus fait profession, le prieur, la communauté, mon confesseur me félicitèrent d'être redevenu comme l'enfant qui vient d'être purifié par le baptême. » voir Sch. II, p. 27.

[6] V. Müller, Luthers theol. Quellen, p. 28-30. « Declaramus quod religio ..... professores suos similes angelis facit, dissimiles hominibus, imo imaginem Dei in homine *ad instar baptismi reformat.* Probabiliter enim tenetur quod per professionem consequitur quis *remissionem* omnium *peccatorum* suorum ... » « ... quod eandem gratiam consequuntur religionem profitentes quam et baptizati. »

La persistance de cette idée est prouvée par un passage tiré de Rodriguez, Exercices de la vertu et perfection chrétienne, Paris 1674, II, 101: « Et cette remise entière de leurs péchés ne leur est pas alors accordée par voie de pleine indulgence ... *mais en vertu de l'œuvre même qu'ils accomplissent* parce qu'elle est si excellente et si héroïque qu'elle est *satisfactoire par elle-même.* »

[7] Voir dans « la réponse au dernier livre du duc Georges », 1533, E. 31, 280 [D. 59].

est un archaïsme qui remonte à l'époque où la doctrine du sacrement de la pénitence n'était pas encore établie[1]. On ne peut donc douter de ce que dit Luther: « Bien que j'entendisse volontiers chanter les louanges de mon état et me laissasse vanter comme étant capable, grâce à ma sainteté, de ne faire qu'une bouchée de la mort et du diable, je restais désarmé. Car à la moindre attaque de la mort ou du péché, c'en était fait de moi, et ni mon baptême, ni ma moinerie ne pouvaient m'aider ... J'étais l'homme le plus malheureux de la terre ; jour et nuit, je ne faisais que pleurer et me désespérer. Ainsi j'étais baigné et baptisé dans ma moinerie (!) et ne faisais que suer. Dieu soit loué que je n'en sois pas mort, car il y a longtemps que je serais au fond de l'enfer *malgré mon baptême monastique*[2] ».

3° Le jour de ses prémices, Luther avait demandé à son père pourquoi il s'était opposé à son entrée au couvent et il désirait obtenir de lui un consentement sans réserves à sa décision. Il lui dit qu'il était entré au couvent pour obéir à un appel du ciel. Le père parla de la possibilité d'avoir été induit en erreur par le diable.

Cette réponse donna à réfléchir à Luther. Il n'est pas étonnant qu'il en fût saisi, mais il est tout aussi naturel qu'il regimbât contre les doutes de son père. Il pouvait encore parler de la vie au couvent comme d'une vie paisible et divine. Dieu l'y avait donc appelé. Le père justifia son attitude: Son indignation avait été fondée, car Martin avait bouleversé tous ses projets en obéissant à ce qui n'avait peut-être été qu'un mirage. A ce moment encore, après la réconciliation, le père demandait que l'on reconnût son bon droit d'exiger alors de son fils un acte d'obéissance. Le soi-disant appel n'avait peut-être été qu'une illusion; l'obéissance à la volonté paternelle était un commandement divin indiscutable. Le père n'admettait en aucune façon un reproche. Il était d'avis que pour son fils le chemin le plus sûr eût été de s'en tenir aux dix commandements. Ces paroles paternelles, sans effet immédiat, se fixèrent

[1] Sch. II, 26-28 et 342, note 166; O. Scheel dans Ergänzungsband II der Braunschweiger Ausgabe, Berlin 1905, p. 134-157. W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz, p. 49. Müller, Luthers theologische Quellen, p. 27-30.

[2] Tiré de la réponse au dernier livre du duc Georges, 1533, E. 31. 279 [59].

comme un dard dans l'âme du fils [1]. Il ne s'agissait pas pour lui de se demander s'il était permis de passer outre à la volonté des parents pour entrer au couvent, l'Église ne laissant aucun doute à ce sujet. Mais il était forcé de se demander si réellement il avait obéi à un appel divin ou s'il avait été le jouet d'une illusion. C'est de sa propre vocation qu'il se prit à douter. Et à mesure que sa vie monacale le décevait, son doute grandissait, et l'angoisse d'avoir fait fausse route augmentait en lui. Ce n'est pas sans raison que Luther a relaté en 1521 cette conversation dans la préface du « de votis monasticis [2] ».

4° Mais la plus grande cause de tourments était le souci de son salut. La préoccupation religieuse absorbait Luther entièrement. Il s'efforçait de conquérir le salut par ses efforts; mais le but lui échappait sans cesse, puisqu'il n'arrivait pas à extirper entièrement la « convoitise » et qu'il ne croyait le salut assuré qu'à la sainteté. L'Église lui offrait un remède, la rémission des péchés par le sacrement de la pénitence. Mais comme il exigeait de lui-même une repentance parfaite et s'en sentait incapable, il ne pouvait s'attribuer le pardon annoncé par la formule sacramentelle. Ecoutons-le:

a) « Après avoir été à confesse et après la messe, jamais je n'avais de repos, puisque la conscience ne peut être réellement apaisée par les œuvres [3] ».

b) « S'il faut attendre jusqu'à ce que tu éprouves une contrition suffisante, jamais tu ne parviendras à entendre la bonne nouvelle, ce dont j'ai fait bien souvent et douloureusement l'expérience au couvent. Car je m'en tenais à cette doctrine de la contrition, mais plus je m'efforçais d'être contrit, plus je souffrais, et plus la conscience s'insurgeait, et je ne pouvais admettre l'absolution et les autres consolations que m'offraient ceux auxquels je me confessais, car je pensais: Qui sait si l'on peut croire à ces consolations [4] ».

---

[1] Verum ego securus in iustitia mea te velut hominem audivi et fortiter contempsi, nam ex anima id verbi contemnere non potui. Préface du « De votis monasticis », 1521. W. VIII, 574 [D. 83].

[2] V. Sch. II, 53-58, 131 s, 144, 146.

[3] En. in Gen. c. 27. E. VII, 73, 1540-42. [D. 19].

[4] En Ps. LI. 1532, publié en 1538 par Veit Dietrich. E. op. ex. lat. XIX, 99 s. [D 63].

c) Voilà pourquoi il a combattu plus tard toute prétention de provoquer en soi-même un sentiment de repentance suffisante: «Je mets chacun en garde contre l'idée que ses péchés peuvent lui être remis à cause de sa repentance, car aucune repentance n'est suffisante devant Dieu; c'est uniquement par la grâce de Dieu qu'ils peuvent lui être remis [1]». «Si on nous enseigne d'éprouver une entière contrition à cause de nos péchés, on exige de nous d'essayer quelque chose d'impossible [2]».

d) «Quand j'étais moine, je croyais immédiatement que c'en était fait de mon salut, chaque fois que j'éprouvais la convoitise de la chair, c'est-à-dire (hoc est) un mauvais mouvement, du désir, de la colère, de la haine, de la jalousie à l'égard d'un frère, etc. J'essayais de bien des remèdes, je me confessais journellement, mais cela ne me servait de rien. Car toujours la convoitise de la chair renaissait; voilà pourquoi je ne pouvais trouver la paix, mais j'étais perpétuellement au supplice en pensant: Tu as commis tel ou tel péché, tu es encore en proie à la jalousie, à l'impatience, etc. C'est donc en vain que tu es entré dans les ordres et toutes les bonnes œuvres sont inutiles [3].»

Ce passage est important pour démontrer que Luther n'entendait pas sous le terme de «concupiscentia» ou même de «concupiscentia carnis» la «libido», le désir charnel, comme on a essayé de le démontrer en faisant de lui un moine continuellement travaillé par la convoitise sexuelle. Un moment d'impatience ou d'envie suffisait pour le pousser à se faire les plus graves reproches et à douter de son salut.

e) «Seul Gerson a parlé des tentations spirituelles, tous les autres ne connaissent que les tentations de la chair, Jérôme, Augustin, Ambroise, Bernard, Scot, Thomas, Richard, Occam; aucun d'eux ne semble avoir ressenti autre chose, seul Gerson a parlé de la pusillanimité de l'âme... Lui seul est capable d'apaiser les consciences, car il dit: il ne faut pas faire de tout un péché mortel, par exemple de ne pas mettre de scapulaire, de ne pas prier les heures. Ce ne sont pas de si grands péchés. En réduisant ainsi les exigences de

[1] W. VII 379, 1521.
[2] W. I 576, 1518. A comparer W. I 541 s, voir Müller, p. 75.
[3] Comm. des Gal., 1535. E. III 20 [52].

la loi, il a préservé beaucoup d'âmes du désespoir. Voilà pourquoi le pape l'a condamné. Gerson fut un homme excellent, qui ne fut point moine, mais il n'est pas arrivé au point de pouvoir consoler les consciences en leur montrant le Christ et en leur rappelant ses promesses. Il s'est contenté d'atténuer la loi et de dire: « Tout n'est pas un péché si grave », et ainsi il apaise, tout en maintenant la loi en vigueur[1] ».

5° Luther a cherché le pourquoi de l'insuccès de tous ses efforts. La théorie nominaliste lui a fourni une réponse bien faite pour l'effrayer. Un acte n'est méritoire devant Dieu que si Dieu veut bien l'« accepter » et y ajouter l'« ornement » de sa grâce. Et Dieu accorde sa grâce à qui il veut. Si donc une âme n'arrive pas à éprouver la bienveillance divine, c'est qu'elle n'est pas du nombre des élus.

a) « J'ai passé par les mêmes anxiétés (occasionnées par l'idée de la prédestination), et si le docteur Staupitz ... ne m'en avait retiré, je m'y serais noyé ....[2] ».

b) « J'ai parlé une fois à mon Staupitz de mes angoisses concernant le mystère de la prédestination[3] ».

c) Il semble aussi que Luther ait songé aux tourments occasionnés par l'idée de la prédestination en parlant de Gerson[4].

d) Nous trouvons dans le Commentaire des Romains une preuve frappante de l'effroi que cette doctrine a dû inspirer à Luther. Il ne s'en était pas encore complètement remis en 1516. C'est ce qui ressort clairement de son explication de Rom. IX, 16: « Je recommande de ne pas se jeter témérairement dans ces spéculations, afin de ne pas tomber dans le gouffre d'un désespoir horrible[5] ».

Les deux dernières causes de trouble, de beaucoup les plus importantes, nous amènent à examiner quelle a été la doctrine à laquelle Luther a été initié pendant ses premières études, pour y trouver une explication de ses angoisses.

---

[1] W. Tischreden II, N° 1351, 1532 [D. 73]. D. 14 dit que pour cette raison on nommait Gerson le doctor consolatorius.

[2] Lettre au comte de Mansfeld, 1542. De Wette V 513 [D. 17].

[3] Schlaginhaufen, p. 75, N° 257. 1532 [D 72].

[4] « Gerson primus est qui rem agressus est quod attinet ad theologiam; ille etiam expertus est multos tentatiónes. » Schlaginhaufen, p. 76, N° 259. 1532 [D 71].

[5] Ficker II, 226, 6 ss. [D. 292].

§ 4. — Les rapports de la crise avec les doctrines scolastiques[1].

Luther dit: « J'avais appris autrefois que le « meritum » était en partie « congrui » et en partie « condigni »; que l'homme pouvait faire son possible pour obtenir la grâce, qu'il pouvait écarter les obstacles qui s'opposent à la grâce, qu'il était capable de ne pas lui en opposer; qu'il pouvait observer les commandements divins quant à leur substance, mais non selon l'intention du législateur; que (dans l'œuvre du salut) le libre arbitre pouvait choisir l'une ou l'autre de deux contradictoires, que la volonté était capable, par ses seules forces naturelles, d'aimer Dieu par-dessus tout; que ces mêmes forces suffisaient pour accomplir l'acte « d'amour d'amitié de Dieu[2] »; et autres « monstra » de ce genre qui sont pour ainsi dire les principes fondamentaux de la théologie scolastique. Elles remplissent les livres et on nous en farcit les oreilles[3] ».

Ces lignes font voir clairement que Luther a subi l'influence de l'école occamiste. Nous savons effectivement qu'il avait suivi le cours de logique, de métaphysique et de morale chez Trudfetter et chez Usingen qui étaient tous les deux partisans de la « via moderna[4] », comme on nommait les disciples d'Occam. Paltz, qui a pu être, pendant quelque temps encore, le maître de Luther au couvent, était un occamiste avéré, tandis que nous ne connaissons pas les idées de Nathin et des autres maîtres que Luther a pu avoir. Le supérieur de l'ordre, Staupitz, n'était pas partisan de la « via moderna ». Il est typique que Luther ait étudié avec un zèle si extraordinaire les œuvres de Gabriel Biel qui avait professé à Tubingue à la fin du XVe siècle et auquel on doit le grand succès des idées d'Occam en Allemagne. Mélanchthon raconte en 1546 dans sa petite biographie de Luther: « Il savait réciter

[1] Voir Denifle-Paquier, 3, 5-245. Grisar I, 102-132. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III. Sch. II, § 3-6. Müller, Luthers theologische Quellen et Werdegang, chap. 3-5.

[2] Amor amicitiæ.

[3] W. II, 401 (1519); à comparer W. L., 221 ss.

[4] Usingen nommait Occam « l'initiateur vénéré de la via moderna » et Trudfetter « le prince de la logique, le prince de l'école nouvelle ». v Neubauer, Luthers Frühzeit 1917, p. 69.

Gabriel presque textuellement de mémoire. Il a longtemps et beaucoup lu les écrits d'Occam. Il le préférait à Thomas et à Scot[1]. » Luther raconte lui-même: « Gabriel a écrit un livre sur le canon de la messe qui était parfait à mon avis d'alors. Quand j'y lisais, mon cœur saignait. L'autorité de la Bible n'était rien auprès de celle de Gabriel[2]. » Il nomme le parti des occamistes ou des modernes « mea secta »[3]. On lui parle de « tui Gabrielistæ », il parle dans ses lettres de « mei Gabrielistæ[4] ». Plus tard, il a dit ironiquement: « je suis du parti d'Occam[5] ». Cette théologie a de toute évidence contribué à provoquer chez Luther de graves conflits, autrement il n'aurait pas apostrophé ses représentants (dans son commentaire des Romains): « O stulti, o Sawtheologen[6]! »

Denifle a gravement reproché à Luther son ignorance quant à la doctrine des grands maîtres de la théologie médiévale[7]. Scheel a rappelé qu'en identifiant plus ou moins l'enseignement des Thomistes et des Scotistes avec celui des partisans de la « via moderna », Luther n'avait fait que reproduire l'enseignement de ses maîtres d'Erfurt qui ne faisaient pas de l'histoire des dogmes, mais s'efforçaient de mettre autant que possible les « autorités » en harmonie avec leur propre système[8].

Les biographes catholiques de Luther ont relevé que tous les systèmes scolastiques sont unanimes à proclamer la justification de l'homme par la grâce divine, que tous reconnaissent l'autorité de l'apôtre Paul dont ils veulent en toute

---

[1] Corp. Ref. VI, 159 [D. 7, p. 9, ligne 27 ss.].

[2] Lauterbachs Tagebuch p. 18 [D. 43].

[3] En 1520. W. VI, 195 [D. 86].

[4] Enders I, N° 22 et N° 52. v. Müller 64.

[5] W. 6, 600: Occami factionis sum. W. Tischreden II, 1745; voir aussi I 338, I 193, II 3722. W, 6183. v. Neubauer p. 59.

[6] Intraduisible. Ficker II, 110. 3. Ce sont nostri theologi 111, 15 ou theologi scolastici 108, 22.

[7] M. de Wulf. Histoire de la philosophie médiévale juge Occam comme Denifle. Il voit en lui un décadent.

[8] Sch. II, p. 90 et 356, note 32. voir 356 note 31: Certum est Modernos cum scotistis et thomistis in hac re de libero arbitrio et gratia consentire... (Gregorius Arminensis) solus inter scholasticos contra scholasticos recentiores cum Carlstadtio. id est Augustino et Paulo consentit W. 3394 s.

sincérité reproduire les principes religieux. Tous, ils proclament également le principe qui revient si souvent sous la plume de Luther, que seul un bon arbre peut produire de bons fruits et que l'homme doit être justifié par la grâce avant de pouvoir accomplir de bonnes œuvres agréables à Dieu[1].

Pour comprendre la théologie scolastique, nous essaierons de montrer ses rapports avec les méthodes que l'Église catholique emploie pour communiquer le salut à ses membres. La théorie n'est que l'interprétation scientifique de ce qui se pratique journellement.

C'est une conviction fondamentale du catholicisme, qu'en dehors de l'Église il n'y a pas de salut, que tout effort humain en dehors de l'Église ne peut aboutir à assurer le salut à l'homme. L'homme a absolument besoin des moyens de grâce dont l'Église est dépositaire. C'est par les sacrements que l'Église nous communique la grâce qui nous rend agréables à Dieu[2]. La théorie de la grâce est donc intimement liée à la théorie des sacrements. Plus on affirme qu'ils sont indispensables, plus il faut accentuer l'importance de la grâce pour la justification de l'homme. Plus une théorie est « catholique », plus elle met en lumière la valeur de l'Église comme insti-

---

[1] Cristiani écrit (1914, p. 29s.): « On sait que, d'après l'enseignement catholique, l'homme déchu est impuissant à se préparer positivement à la première grâce. Mais, prévenu par les appels divins, il peut, en répondant aux secours actuels qui lui sont accordés, mériter de congruo, c'est-à-dire d'un mérite imparfait et de simple convenance, la justification, l'infusion de la grâce sanctifiante ou habituelle qui, de pécheur, le fait juste. Une fois justifié, il peut mériter de condigno, c'est-à-dire en justice, les accroissements de la grâce et la vie éternelle qui en sera l'épanouissement. — Les nominalistes n'admettaient point cette terminologie . . . Luther ne distingue pas le mérite imparfait du mérite proprement dit. C'est là une lacune dont son école est plus responsable que lui, mais qui prouve combien superficielle et incomplète fut sa formation théologique. » Cette doctrine du meritum ex condigno a été définie seulement par le concile de Trente. De nombreux théologiens, entre autres le général de l'ordre des augustiniens, Seripandus, l'ont combattue avec des arguments que Luther n'aurait pas tous dédaignés (voir Müller, 94, 95). Le savant équilibre de la doctrine précisée plus haut montre bien qu'elle représente un compromis élaboré dans une assemblée parlementaire, après des discussions contradictoires, plus qu'elle n'est l'expression de la vie religieuse elle-même.

[2] Gratia gratum faciens, la grâce habituelle, justifiante, sanctifiante, efficace.

*

tution divine chargée d'administrer les sacrements, plus elle affirme la justification par la « grâce ».

Mais les sacrements n'agissent pas comme un charme. Pour agir, ils demandent une « disposition » du sujet auquel ils sont appliqués, une préparation à laquelle la volonté n'est pas étrangère. C'est surtout le sacrement de la pénitence, si important dans la vie des fidèles, qui réclame l'affirmation de cette vérité. Autrement, la religion perdrait son caractère moral, essentiel au christianisme. Une participation, fût-elle minime, du chrétien à l'œuvre de son salut est considérée comme indispensable. C'est ce qui amènera les théologiens à discuter la réalité et l'étendue du libre arbitre et à définir la part de l'homme dans la conquête du salut.

Dans le catholicisme, il est hors de discussion que l'Église ouvre ses portes et les portes du ciel à ceux auxquels elle confère le baptême. Le baptême lave la tare originelle et met en état de grâce. Depuis que personne ne vivait plus en dehors des cadres de l'Église et que tous les nouveaux-nés étaient baptisés, la théologie enseignait, en plein accord avec les usages de l'Église, qu'un acte initial de la grâce est à la base de toute vie chrétienne[1]. Par le baptême, Dieu fait don à l'âme humaine de la grâce[2] d'une nouvelle nature, lui confère des qualités surnaturelles. Mais comme la concupiscence, le penchant au mal n'est qu'affaibli, et non détruit, par le baptême et que la nouvelle nature, en tant que nature créée, n'est pas incorruptible, celle-ci se détériore chez l'immense majorité des hommes par l'action du péché et ne peut être rétablie dans son état primitif que par de nouveaux sacrements, surtout par ceux de la pénitence et de l'eucharistie. C'est ce qui donne à ces deux sacrements leur importance capitale dans la pratique de l'Église et dans la théorie des docteurs scolastiques, qui ne fait qu'interpréter et expliquer la portée de l'action du prêtre au confessionnal et à l'autel.

Toutes les écoles sont d'accord pour entendre par la grâce le don de qualités surnaturelles communiquées par les sacrements. Et quand elles parlent du libre arbitre et de la

---

[1] Gratia gratis data, gratia prima, la grâce actuelle.

[2] Par grâce on entend ici la « gratia infusa », un *don* de Dieu. C'est la « gratia creata » par opposition à la « gratia increata » qui est *l'essence* de Dieu.

coopération de l'homme à son salut, elles songent toutes au confessionnal. Toutes les différences entre les écoles scolastiques s'expliquent par des différences d'appréciation de l'action des sacrements et par l'importance que les différentes tendances religieuses du moyen-âge attribuent à la préparation des fidèles au sacrement. C'est ce qu'un rapide aperçu historique nous fera comprendre.

La piété *franciscaine* représentait un effort pour réaliser l'imitation de Jésus-Christ. La prédication des minorites était un appel à la conversion; elle demandait un effort de volonté. L'école franciscaine primitive (Bonaventure) affirmait donc la possibilité et la nécessité d'un effort personnel pour se préparer à recevoir la grâce[1] et reconnaissait à cet effort un caractère méritoire limité[2]. Cet effort était provoqué par la prédication des disciples de St-François. La théorie ne le considérait donc pas comme un acte tout à fait spontané, mais rappelait la part qu'avait prise la parole de Dieu à sa formation. Ce bon mouvement de la volonté[3] était donc déjà lui-même attribué à une action de la grâce, à l'appel de la Parole[4]. La théorie, toutefois, maintenait le chrétien en état de dépendance du prêtre en affirmant que seule la grâce sacramentelle était capable de transformer ce commencement de foi et de bonne volonté en un véritable enthousiasme pour le royaume de Dieu, en un véritable amour de Dieu[5] ayant le caractère de mérite absolu[6].

La théologie franciscaine restait catholique en attribuant uniquement au sacrement le pouvoir de créer une nouvelle nature, de donner réellement la foi qui sauve et la charité qui transforme la vie[7]. Son originalité consistait à être «volontariste», à mettre en évidence le rôle de la volonté humaine, sur laquelle s'exerce l'action de Dieu.

---

[1] Facere quod in se est.

[2] Meritum de congruo, se de congruo disponere. Ce mérite est insuffisant pour obtenir le salut.

[3] Attritio, timor servilis, fides acquisita.

[4] Vocatio.

[5] Caritas.

[6] Meritum de condigno.

[7] Cette caritas transforme la fides acquisita en fides formata, l'attritio en contritio, etc.

L'école *dominicaine* accentue plus énergiquement encore l'importance des sacrements, la dépendance de l'Église. La théorie *thomiste* est avant tout une glorification de l'Église, de ses moyens de grâce, des prérogatives du clergé. La coopération de la volonté humaine, affirmée par les franciscains, est si réduite qu'elle disparaît à côté de l'action de la grâce. Toute « dispositio » à la grâce est considérée comme l'œuvre exclusive de Dieu[1]. L'homme ne peut donc acquérir de « meritum de congruo » précédant le « meritum de condigno ». La découverte de la philosophie d'Aristote, qui marque une étape dans l'évolution de la philosophie et de la théologie médiévales, a fourni à Thomas d'Aquin les formules de la nouvelle théorie. Aristote insiste dans sa morale sur le fait de l'unité de la personnalité : il ne faut pas juger de la valeur d'un homme d'après quelques œuvres isolées, sans rapport avec l'ensemble de ses dispositions ; au contraire, toutes les œuvres laissent une empreinte dans la personnalité et forment à la longue le caractère. L'habitude de se décider pour le bien ou le mal crée peu à peu un *habitus* bon ou mauvais duquel dépend la valeur morale de l'individu.

En s'assimilant cette conception d'Aristote, la scolastique s'efforçait toutefois d'éviter l'écueil de ce que l'on désignait par le terme un peu impropre de pélagianisme[2]. Elle ne voulait pas reconnaître à l'homme la possibilité d'acquérir un « habitus » qui lui donnât plus que le droit à l'estime des hommes, c'est-à-dire qui pût le rendre capable d'être juste aux yeux de Dieu et de mériter une récompense divine. Thomas d'Aquin enseignait que Dieu seul peut donner à l'homme la faculté d'accomplir des œuvres réellement méritoires, en lui communiquant par pure grâce l'*habitus spécial* qui le met en état de faire des œuvres agréables à Dieu[3]. La grâce ne renforce pas seulement la volonté. Elle transforme l'*essence* de l'âme tout entière, qui de ce fait participe à la nature divine. Et cette essence régénérée de l'âme entraîne nécessairement une transformation de toutes ses facultés,

---

[1] Præparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Seeberg III, 416.

[2] Pélage n'a jamais nié la nécessité de l'appui de la grâce.

[3] *Tota* iustificatio impii *originaliter* consistit in gratiæ infusione. Seeberg III, 429.

de la raison et de la volonté[1]. La raison a toutefois la priorité. — L'intellectualisme, le rationalisme hellénique supplante donc le volontarisme augustinien et franciscain. — Une sève nouvelle vient vivifier toutes les fonctions de l'âme. L'intelligence acquiert la connaissance des choses divines par la « virtus fidei », et la volonté devient conforme à la volonté divine par la « virtus caritatis ». Elle devient capable d'aimer le bien d'une façon absolument désintéressée. Selon la théorie de « l'information », les facultés de l'âme sont ainsi « formées » et possèdent la « fides formata » (des convictions inébranlables), la « spes formata » (une confiance absolue) et la « caritas formata » (l'amour du bien allié à la répugnance contre le péché). Le péché étant vaincu, supprimé par cette action de la grâce, il est aussi pardonné[2]. En réalité, la régénération et le pardon sont des actes divins simultanés, mais en théorie, la régénération est la condition du pardon. Pour Dieu, la volonté de régénérer précède celle de pardonner. Mais l'homme prend d'abord conscience du pardon et fait ensuite l'expérience de la régénération. La volonté humaine n'est pas supprimée, son action n'est pas niée. Ce n'est que parce que l'homme veut lui-même qu'il peut être question de mérite. Sans mérites, il n'y aurait pas de récompense, mais sans la grâce, il n'y aurait pas de mérites. C'est ainsi que l'on croyait pouvoir concilier la théorie du libre arbitre, qui réalise les mérites, et la théorie de la grâce qui seule les rend possibles. Mais la distinction franciscaine du « meritum de congruo » et du « meritum de condigno » se suivant dans le temps est remplacée par une autre distinction: un seul et même acte peut être considéré comme méritoire « de congruo » en tant qu'acte de la volonté humaine et comme méritoire « de condigno » en tant qu'inspiré par la grâce. Comme la concupiscence n'est pas détruite par la grâce, l'état de grâce peut être remis en question par le péché. Voilà pourquoi l'appui continuel de la grâce et son appropriation journalière sont nécessaires. Si l'homme ne peut mériter la « gratia prima » qui est un don absolument gratuit, l'homme étant radicalement incapable de l'acquérir, il peut entreprendre,

---

[1] Intellectus et affectus.

[2] Expulsio culpæ, remissio peccati, suppression du « reatus pœnæ æternæ ».

une fois régénéré, une collaboration fructueuse avec la grâce et en étendre l'action en lui-même.

Le thomisme, dont Luther n'avait, il est vrai, qu'une idée très imparfaite, affirme donc très énergiquement le salut comme don de Dieu, mais :

1° Il faisait dépendre l'assurance du pardon et du salut éternel de l'expérience de la régénération effective opérée par les sacrements. Quiconque n'en constatait pas la réalité en soi pouvait donc, devait même douter de la faveur divine et pouvait en arriver à désespérer de son salut. Plus une conscience était sincère et rigide, plus un homme avait le besoin d'absolu, et plus ce danger était grand.

2° L'idée de la nécessité d'acquérir des mérites et l'idée d'un Dieu traitant l'homme selon ses mérites n'était pas éliminée, mais au contraire affirmée. L'idée d'un Dieu n'admettant que les mérites rendus possibles par son initiative n'y changeait rien. Le chrétien ne vivait pas *uniquement* sous le régime de la grâce, mais aussi sous celui de la loi et de la justice. Il vivait dans l'attente du *jugement*. Et la perspective de ce jugement pouvait le remplir de terreur. Le thomisme ne créait pas nécessairement cet état d'esprit. Il suffit de constater qu'il le rendait possible chez des natures particulièrement scrupuleuses.

Le *scotisme*, continuant la tradition franciscaine, accentuait beaucoup plus énergiquement la collaboration de la volonté au salut, conformément aux appels à la conversion des prédicateurs de l'ordre et au caractère anglo-saxon[1]. Il ne pouvait admettre la psychologie du thomisme. Selon lui, la volonté est l'élément constitutif de Dieu, et aussi l'élément constitutif de l'âme, et non pas seulement une faculté de l'âme subordonnée à l'entendement. Ce qui fait la valeur d'un être, c'est l'énergie de sa volonté et la pureté de ses intentions. Le scotisme ne pouvait donc comprendre un habitus de l'âme ayant son siège ailleurs que dans la volonté. Les scotistes voulaient

---

[1] Tout le christianisme anglo-saxon se distingue par un volontarisme prononcé. Pélage était anglais ; le penseur Anselme de Canterbury était italien et n'avait fait que continuer en Angleterre la tradition normande ; mais Duns Scot était anglais, Occam était anglais. Le puritanisme et le méthodisme sont originaires de l'Angleterre, et le christianisme anglais et américain prête encore aujourd'hui une beaucoup plus grande attention

écarter toute idée d'une vertu revêtue comme un habit. Ils combattaient jusqu'à l'apparence d'une transformation purement miraculeuse de la nature humaine, ayant pour effet de changer le caractère, l'orientation de la volonté et la valeur de tous ses actes. Le don de la grâce, qu'eux aussi considéraient comme indispensable, devait seulement rendre la vertu plus facile et conférer à la volonté une tendance parfaite au bien qu'elle n'aurait pas pu acquérir par elle-même. La grâce[1] était pour le scotisme un secours apporté à la volonté. Sans le secours spécial de la grâce, dont l'Église restait l'intermédiaire, personne n'était jugé capable d'acquérir un mérite suffisant (de condigno). Mais le scotisme admettait de nouveau que la volonté, encore privée de ce secours spécial[2] et soutenue seulement par l'appui que Dieu ne refuse pas à l'humanité tout entière[3], était capable de se «disposer» à recevoir la grâce surnaturelle et d'acquérir ainsi un mérite. Ce mérite était jugé insuffisant pour gagner le salut, mais on admettait que, par un sentiment d'équité, Dieu en tiendrait compte et accorderait à une âme ainsi disposée plus volontiers la grâce qui rend agréable à ses yeux[4].

Dans ce système aussi, la grâce restait la condition primordiale du salut. Mais l'obligation d'acquérir des mérites, des «merita de congruo» *avant* d'avoir subi les effets de la «gratia specialis», des «merita de condigno» *après* l'infusion de la grâce habituelle était plus énergiquement affirmée que dans le système thomiste. Le salut dépendait de la quantité et de la qualité des mérites. Et Dieu pouvait être considéré comme un juge qui récompense des actes méritoires qu'il provoque, il est vrai, et qui, sans son appui, resteraient imparfaits.

La méthode de l'école d'*Occam* consistait à étudier séparément l'activité de la *volonté* et l'action des sacrements, de

---

à l'activité chrétienne qu'à la spéculation et à l'élaboration de systèmes religieux ou philosophiques.

[1] Les scotistes aussi entendaient par ce terme la gratia creata, un don de Dieu et non une activité de Dieu: quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.

[2] Réservé aux membres de l'Église participant aux sacrements.

[3] Gratia generalis. L'honnête homme n'est jamais considéré comme étant livré entièrement à lui-même.

[4] Gratia gratum faciens.

l'Église, de la *grâce*. Poussé par un besoin de clarté, on renonçait à définir le mode de leur interpénétration, pour se contenter de caractériser les deux éléments qui collaborent au salut de l'homme. Cette méthode occamiste était en rapport intime avec la théorie de la connaissance de l'école. Selon celle-ci la raison peut étudier tout ce qui est accessible à l'observation, c'est-à-dire le monde naturel, dont l'homme et les actes de sa volonté font partie. Par contre, la raison ne peut pénétrer jusqu'au domaine du surnaturel. Dans tout ce qui en est — et l'action de la grâce en fait partie — la raison doit céder le pas à la foi qui accepte sans contrôle les données de la révélation. Deux mondes se juxtaposent donc, l'un naturel, rationnel, objet de l'étude scientifique, l'autre surnaturel, irrationnel, objet de la foi. L'occamisme étudie donc et décrit les efforts de la volonté. Il prend comme point de départ la théorie scotiste, franciscaine du pouvoir de la volonté d'acquérir un mérite « de congruo » et de « se disposer » à recevoir la grâce qui régénère. Nécessairement il écarte la théorie thomiste de l'« habitus » surnaturel conféré à l'âme par un acte initial et spécial de la grâce, car l'analyse de cet « habitus » ne rentre pas dans le domaine de la science. Il ne croit pouvoir analyser que ce que l'homme fait par lui-même. Il enseigne que c'est par ses propres forces[1] que l'homme se prépare à recevoir, par l'intermédiaire des sacrements, un don surnaturel. Cette préparation consiste en la contrition[2] par laquelle l'homme peut conquérir un mérite imparfait, mais suffisant pour attirer le don de la grâce[3]. L'occamisme a donc une plus haute opinion de la volonté humaine que le scotisme, qui ne croyait la volonté capable que d'attrition, et qui voyait dans la contrition l'œuvre spéciale de la grâce sacramentelle.

Gabriel Biel, le docteur occamiste des écrits duquel les maîtres de Luther s'inspiraient à Erfurt, était convaincu que l'homme, en obéissant à sa raison et à sa conscience, peut arriver à aimer suffisamment Dieu pour haïr le péché et faire le bien sans aucune arrière-pensée égoïste[4]. Les occamistes

---

[1] Ex suis naturalibus. Voir Seeberg, III, 482.

[2] Detestatio peccati propter Deum.

[3] Meritum de congruo sufficiens.

[4] Amor amicitiæ.

étaient assez réalistes pour ne pas nier que l'homme, tel que nous le voyons, est enclin au mal. Ils expliquaient ce phénomène par la véritable théorie aristotélicienne de l'« habitus », qu'ils opposaient à l'altération que lui avait fait subir le thomisme. Selon Aristote, les bonnes ou les mauvaises actions créent des habitudes (un « habitus ») qui rendent le bien ou le mal plus facile ou plus difficile. Par le péché, la volonté de l'homme est portée au mal, mais n'a pas perdu sa liberté. En faisant des efforts, l'homme peut transformer son « habitus », peut progresser dans la voie du bien et créer en lui-même la disposition nécessaire pour recevoir la grâce. Plus il réussit à purifier ses intentions, plus il développe en lui-même l'amour de Dieu, plus il est en droit d'espérer l'infusion de la grâce[1].

Si l'occamisme reconnaissait à l'homme le pouvoir de faire le bien et de se « disposer » parfaitement à la grâce, il affirmait tout aussi catégoriquement la nécessité de la grâce. Mais conformément à sa théorie que tout ce qui est surnaturel est aussi irrationnel, incompréhensible, il ne donnait pas de définition de la grâce. Il continuait à dire que, pour obtenir un mérite valable au jour du jugement divin, il faut à l'homme l'amour surnaturel. Mais il ne savait pas définir bien clairement en quoi cet amour surnaturel dépasse ce dont

[1] Biel, coll. lib. II, dist. 28 qu. VII. dub. IL, voir Scheel II, p 358, note 56. « Le mode le plus parfait de faire ce que l'on peut (faciendi quod in se est) pour chercher Dieu, pour s'approcher de lui et se convertir à lui est l'amour désintéressé (est per actum amoris amicitiæ). Et aucune disposition à la grâce plus parfaite n'est possible à l'homme. Car par aucun acte nous ne pouvons nous approcher davantage de Dieu qu'en l'aimant par-dessus toute chose (diligendo deum super omnia). Cet acte doit être considéré comme le plus parfait de tous les actes dont les forces naturelles sont capables. C'est donc la disposition parfaite à l'infusion de la grâce (immediata et ultima dispositio ad gratie infusionem), et il ne peut pas y en avoir de plus immédiate. Et par conséquent, dès qu'elle existe, la grâce est communiquée (infunditur) au même instant, puisqu'il suffit qu'un sujet soit arrivé au dernier degré de préparation à un état d'âme, pour que celui-ci se réalise (quia subiecto disposito ultima dispositione ad formam forma immediate infunditur — théorie d'Aristote sur la « forme », appliquée à la psychologie). Dans le domaine de la nature, il n'y a aucune raison pour laquelle la « forme » se réaliserait plus tard et non pas à l'instant même, auquel le sujet est suffisamment prédisposé pour elle. Ceci est d'autant plus vrai dans le domaine de la grâce. »

l'homme est capable par ses propres moyens. Comme le scotisme, il décrivait parfois la flamme de l'enthousiasme pour le bien allumée par la grâce, mais en général ce don de la grâce était plutôt considéré comme un « ornement » que Dieu ajoute aux bonnes actions des hommes. Toutefois cet ornement est indispensable pour transformer une bonne action en vrai mérite. Pourquoi ? C'est ce que nous ne saurions dire. Dieu l'a ainsi décidé. L'Église l'enseigne ainsi. C'est par le moyen des sacrements que Dieu ajoute cet ornement à toute vie chrétienne. Voilà pourquoi l'église est indispensable. Mais la grâce surnaturelle même ne garantit pas encore le salut. Il ne suffit donc pas de participer dignement aux sacrements pour être assuré du salut. Pour maintenir la souveraineté absolue de Dieu, dogme fondamental de l'occamisme, pour sauvegarder son absolue indépendance à l'égard de toute influence qui ne vient pas de lui-même, on affirmait que les bonnes œuvres, même accomplies en l'état de grâce, ne nous méritent le ciel que si Dieu veut bien les « accepter », et cette « acceptation » ne dépend que du bon vouloir de Dieu, donc, en dernier ressort, de la prédestination absolument inconditionnelle. Cette doctrine était mitigée par l'affirmation que Dieu s'est limité, lié lui-même par un « pacte », selon lequel il ne refuse pas son acceptation à ceux qui ont fait ce qui est en leur pouvoir; mais la porte restait ouverte au doute angoissant de ne pas être du nombre des élus.

On distingue nettement dans le système d'Occam trois tendances: un profond respect de la nature humaine, inspiré par Aristote et l'antiquité, un besoin de sauvegarder jalousement l'entière liberté des décisions divines, le désir de ne pas s'attaquer aux prérogatives de l'église.

Voilà la théorie que Luther a entendu professer au couvent et qu'il trouvait chez Biel, l'auteur le plus estimé de ses maîtres, et dont il étudiait les livres si attentivement qu'il les savait encore par cœur dans sa vieillesse. On lui disait que cette théorie était la clef de tous les autres systèmes scolastiques[1]. C'est donc cette théorie qui a influé sur sa vie religieuse. Luther ne l'a pas altérée en affirmant qu'elle engageait l'homme à gagner son salut par ses propres efforts

---

[1] Voir p. 90, note 8, et Seeberg IV, 74, note 2.

et qu'elle le réduisait à peu près à ses propres ressources. La grâce n'y apparaissait pas comme la grande force divine subvenant à la faiblesse humaine. Quand on entendait parler de grâce, on ne pouvait songer à un être miséricordieux s'abaissant vers sa créature misérable qui aspire au salut; on ne pouvait songer qu'à cet ornement indispensable dont le don dépendait au fond ou de l'effort du chrétien pour l'obtenir ou d'une décision impénétrable d'une volonté divine, souveraine et mystérieuse.

Dans son évolution, la théologie scolastique était donc arrivée d'une part à des affirmations frisant le pélagianisme ou le naturalisme[1], d'autre part à une doctrine de la grâce si théorique, qu'aucune expérience psychologique ne pouvait plus en contrôler la vérité[2].

Il est très compréhensible qu'un moine aussi scrupuleux que Luther, avec une conscience aussi inexorable que la sienne, ait été poussé au désespoir par une telle théorie. Il se martyrisait pour faire « quod in se est », pour mériter la grâce, pour créer par ses propres ressources la disposition parfaite que Biel déclarait possible. Une conscience moins sévère eut pu s'accommoder de cette théorie — des milliers d'exemples le prouvent — la sienne, non. Sans être « anormal », sans souffrir de la « maladie du scrupule », il devait sentir ce qu'elle avait de décevant pour un homme souffrant de son imperfection, affligé de son péché. Et si sa sensibilité était celle d'un être d'exception, ses souffrances intimes pouvaient devenir un martyre.

Chaque fois qu'après s'être confessé et avoir entendu la formule d'absolution, il ne se sentait pas enflammé pour le bien, qu'il ne ressentait pas la ferveur du vrai croyant, il pouvait se demander si Dieu ne lui refusait pas le don de sa grâce, l'« ornement » indispensable à ses bonnes œuvres, s'il « acceptait » ses mérites, si, en un mot, il ne le mettait pas au nombre des réprouvés.

En réfléchissant aux effets que l'enseignement de Biel et d'autres a pu avoir sur lui, rien ne nous engage à

---

[1] En maintenant le dogme de la « création » des « forces naturelles » l'occamisme maintenait l'idée d'une grâce initiale et évitait l'écueil du parfait « naturalisme ».

[2] Voir Seeberg, III, 438.

douter de la vérité des assertions de Luther, au contraire, tout nous pousse à en comprendre l'exactitude. La crise religieuse au couvent a donc été possible et réelle. Luther doutait de son salut. Mais ce doute n'était pas stérile. Il était pour Luther un puissant stimulant à chercher autre chose. Il était un devoir sacré, dicté par sa conscience, une puissance révolutionnaire et créatrice, l'indice certain que la vérité résidait ailleurs, et qu'il fallait la chercher et la trouver[1].

Comment ces tourments ont-ils été apaisés? C'est ce que nous allons examiner.

---

[1] Luther est devenu un adversaire de l'école d'Occam, mais il a conservé l'empreinte d'Occam. Sa théorie de la Sainte-Cène est exactement celle d'Occam. L'autorité indiscutable de la Bible, résumé des vérités irrationnelles et révélées, était également un principe d'Occam. La théorie luthérienne de l'imputation est une modification de la théorie occamiste de l'acceptation.

CHAPITRE II

L'apaisement relatif

§ 1. — *Aperçu.*

La tradition protestante remontant au XVIe siècle admettait qu'à Erfurt déjà Luther avait découvert l'évangile paulinien et n'avait fait que se l'assimiler plus complètement dans les années suivantes. Elle attribuait cette découverte à l'influence de quelques frères ou supérieurs, avant tout à l'intervention de Staupitz, et la plaçait en 1507 ou 1508.

Kuhn a reproduit cette tradition dans un chapitre émouvant[1]. Œrgel montre Luther complètement apaisé et se vouant avec une entière liberté d'esprit à ses études, par suite de ses rapports avec Staupitz[2]. Jundt[3] dit également: « Selon toute apparence, à la fin de l'année 1508, Luther avait retrouvé la paix de la conscience ». Staupitz « ne lui aurait pas confié cette charge (de professeur), si la crise dans laquelle il l'avait vu se débattre n'avait pas atteint son terme ». « La tempête est apaisée. » « Le calme, une paisible et sereine résignation régnait dans l'esprit de Luther. » « Tel est le changement radical qui paraît s'être accompli en Luther sous l'influence bénie de Staupitz[4]. » Seeberg est du même avis et admet que Luther possède les grandes lignes de sa théologie, c'est-à-dire son interprétation du terme de « iustitia dei », dès le commencement de 1509[5]. Scheel au contraire réduit l'importance et la portée de la cure d'âme exercée par les moines d'Erfurt et par Staupitz[6].

A. V. Müller n'admet des relations d'amitié, entre Staupitz et Luther, qu'à partir du deuxième séjour de Luther

[1] Kuhn, I, 1883, p. 61-77.

[2] Œrgel, Vom jungen Luther 1899, p. 107-109.

[3] P. 57-58.

[4] De même: Imbart de la Tour, III, 7: « En 1507 la crise semble bien finie. »

[5] Seeberg, IV, 1917, p. 66-72.

[6] O. Scheel, Die Entwickelung Luthers 1910, p. 92-104. Sch. II, § 9.

à Wittemberg, et fait remonter l'apaisement plutôt à l'étude de Gerson et de Saint-Bernard[1].

§ 2. — Les frères de l'ordre et la théologie de Gerson et de Saint-Bernard.

Faut-il faire état du fait que Mélanchthon ne dit rien de l'influence de Staupitz, quand il parle de la crise d'Erfurt et de sa solution, et que Matthesius ignore également Staupitz dans sa biographie du Réformateur? C'est une omission sans conséquence, le rôle de Staupitz, étant certifié par Luther lui-même dans ses lettres à Staupitz et dans d'autres documents irréfutables. On pourrait toutefois s'étonner de ce silence si réellement Luther était redevable à son supérieur d'un changement *radical* dans l'orientation de sa vie et de sa pensée. D'autant plus que Mélanchthon insiste beaucoup sur l'influence d'un vieillard du collège d'Erfurt dont Luther doit lui avoir parlé *très souvent* avec reconnaissance. Si l'ami fidèle se contente de nommer ce frère âgé, on est en droit d'en conclure que les suggestions de celui-ci lui ont semblé avoir exercé une influence au moins égale, sinon supérieure, à celle de Staupitz, dont Mélanchthon avait certainement aussi entendu parler. Selon Mélanchthon, ce frère lui aurait rappelé l'article du Credo concernant la rémission des péchés et, s'appuyant sur un passage d'un sermon de Saint-Bernard, l'aurait encouragé à se l'appliquer. Luther aurait aimé répéter que ces paroles l'avaient tranquillisé et l'avaient rendu attentif à la doctrine de Paul qui nous inculque si souvent le principe « que nous sommes justifiés par la foi[2] ».

Il faut rapprocher de ce témoignage de Mélanchthon ce que Luther raconte de son précepteur au couvent, dont il a gardé si bon souvenir[3]. Celui-ci aurait dit un jour au jeune moine qui se plaignait de ses tourments: « Que fais-tu ? Ne sais-tu pas que le Seigneur lui-même nous a *ordonné* d'espé-

---

[1] Müller, Werdegang, 1920, p. 45-50 et p. 75-88.

[2] Préface. Corpus Ref. VI, 158 ss. [D 7, p. 9, lignes 4-16]: senis cuiusdam sermonibus *saepe* se confirmatum esse narrabat... non salum *in genere* credendum esse aliquibus remitti... sed *mandatum* dei esse, ut singuli homines *nobis* remitti peccata credamus... (Bernardus): Sed adde, ut credas et hoc, quod per ipsum peccata TIBI donantur.

[3] Voir p. 71, note 2.

rer?[1] » Luther ajoute : « Par ce seul mot, *il a ordonné*, je fus si consolé que j'acquis la conviction de devoir croire à l'absolution que j'avais si souvent entendue, mais à laquelle de stupides hésitations m'avaient empêché de croire. Je l'avais entendue comme si elle ne me regardait pas ». Un propos de table, relaté par Lauterbach et Weller, nous dit encore qu'un moine lui aurait dit un jour : celui qui songe plus à la prédestination qu'au Christ, sombre nécessairement dans le désespoir[2].

Où ces frères ont-ils puisé leurs enseignements ? Nous l'avons entendu : chez Saint-Bernard. Mais nous sommes à même de compléter cette indication.

La *théologie scolastique* ne pouvait manquer de poser le problème comment on peut acquérir la certitude du salut individuel[3]. Elle indiquait deux moyens pour l'obtenir :

1° L'expérience personnelle. Certains états d'âme, le mépris des biens temporels, le sentiment d'être affranchi de péché mortel, le plaisir de faire le bien, sont autant de preuves qu'une âme se trouve en état de grâce, qu'elle est agréée par Dieu[4].

2° L'espérance[5]. Contrairement à la foi qui est le fait de l'intelligence qui comprend la sainte doctrine, elle est un acte de la volonté et entraîne la confiance en Dieu, la confiance qu'il accomplira en nous son œuvre[6].

Biel, qui était une autorité pour les contemporains de Luther au cloître, désignait dans son commentaire des sen-

---

[1] En. Ps. LI. E. XIX p. 99 s., publié par Veit Dietrich 1532 [D 63] (præceptor meus :) nescis quod ipse dominus iussit nos sperare ?

Lettre à l'électeur de Saxe 1540 [D 24] : mon précepteur au couvent, un vieillard distingué dit : ... il faut se confier « divinæ bonitati ».

Seeberg (IV, p. 64 note 2) indique qu'il faut souligner le mot *espérer*. Nous n'en voyons pas la raison.

[2] W. Tischreden, III, N° 3680 (voir Sch. II, 387 note 217) : « Nobile illud et memoria dignum est, quod quidam Augustinianus dixit ad Lutherum : Si quis volet de prædestinatione cogitare neque consideret Christum ab ipsius incunabulis, ut nobis propositus, eum necesse esse mox ruere in desperationem.

[3] V. Seeberg, III, p. 430-32.

[4] Per scientiam experimentalem possumus scire nos habere gratiam. Alexandre, III, 971 m 3 a 2.

[5] Certitudo spei. Hughes de Strasbourg comp. V, 122. Gerson la prône également. Il faut la distinguer de la certitudo gratiæ.

[6] Fides firmat intellectum, ne discredat, spes autem firmat affectum, ne diffidat. Elle crée donc la fiducia.

tences « l'espérance » par le terme de « foi particulière », par laquelle on croit à son propre salut. Cette foi fait défaut aux « désespérés ». Il disait à leur sujet: « On ne doit pas les stimuler à l'amour, aux bonnes œuvres, car ce n'est pas le bon vouloir qui leur fait défaut, mais la juste compréhension de la volonté de Dieu. Il faut les encourager à prendre confiance en leur propre salut, à croire que le salut leur est destiné personnellement. » C'est exactement ce que les moines qui ont consolé Luther lui ont dit. Ce n'est pas la doctrine de l'apôtre qu'ils lui ont présentée, mais celle de Biel[1]. Ces consolations ne pouvaient lui apporter qu'un apaisement passager, car l'ensemble du système n'était pas ébranlé[2]. Dieu restait le Dieu qui couronne les mérites. Il aide à les acquérir, il soutient ceux qui luttent, il les encourage à persévérer, il leur laisse entrevoir qu'ils atteindront le but, mais il ne reconnaîtra au jour du jugement que ceux qui sauront se présenter devant lui ornés de mérites suffisants. Et c'est cette nécessité d'arriver à un degré de sainteté suffisant qui pouvait toujours à nouveau effrayer une âme aussi sincère, une conscience aussi rigide, de même qu'un esprit aussi logique, aussi positif, aussi épris de réalité que l'était Luther. Se plaçant au point de vue de Dieu, Luther ne pouvait admettre qu'un Dieu réclamant la sainteté se contenterait d'un à peu près. Ce ne sont pas des détails du système enseigné qu'il critiquait, c'est la base même dont il ne pouvait s'accommoder et qu'il devait un jour ébranler.

Ce que le frère de son ordre a dit à Luther pour l'arracher au désespoir occasionné par ses réflexions sur la prédestination, a pu être également inspiré par la théologie occamiste. Tout en enseignant le dogme de la volonté absolument souveraine et inconnaissable de Dieu, elle n'encourageait pas à l'approfondir; elle attirait au contraire l'attention sur la volonté révélée[3] de Dieu, sur les intentions divines manifestées en Christ, sur le pacte avec l'humanité auquel il avait bien voulu se lier, sur la « justice présente », qui seule peut donner un appui à la foi[4].

---

[1] V. Sch. II, 151.

[2] V. Hirsch, Initium theologiæ Lutheri 1920, p. 150-153.

[3] La « potestas ordinata » opposée à la « potestas absoluta ».

[4] Sch. II, 138 et 152. Paltz donnait le même conseil, v. Jundt, p. 57.

Mélanchthon toutefois ne fait pas allusion à la théologie scolastique, quand il parle des consolations offertes par le vieux frère. Il dit seulement que ce frère a engagé Luther à s'approprier une idée exprimée dans un sermon de *Saint-Bernard.* Ces sermons étaient la lecture favorite des moines. Luther les a lui aussi lus très attentivement, car il les cite très souvent dans son premier commentaire des psaumes, et toute sa pensée est impreignée de souvenirs de Saint-Bernard[1]. Saint-Bernard parle de notre incapacité absolue à acquérir le salut, car même nos bonnes œuvres sont entachées de péché. « Nous devons donc avoir peur de nos bonnes œuvres et nous condamner. » « Notre justice et notre sainteté ne peuvent être notre œuvre, mais un don de Dieu » accordé à la foi seule (sola fides). « Les bonnes œuvres sont le produit de la justice donnée par Dieu, comme la fleur (la foi) produit le fruit (les œuvres). » « Nous ne devons pas mettre notre espoir en nous, mais en Dieu. » « C'est uniquement dans les plaies du Christ qu'on peut trouver la sécurité. » « Il n'y a pas de meritum de condigno. » « La raison de cette incapacité est le fait que la concupiscence demeure en nous et qu'elle s'insurge continuellement contre la loi. » « Il faut l'empêcher de régner » et « en émonder notre âme comme le vigneron émonde la vigne. » « Cette concupiscence ressemble aux Jébusiens que l'on peut assujettir, mais non exterminer », une image que Luther emploie pour illustrer la même idée dans son commentaire des Psaumes, et qui ne peut qu'être empruntée à Saint-Bernard[2]. « La convoitise ne nous condamne pas, mais elle nous humilie. » « A cause d'elle, l'homme ne peut être ici-bas sans péché et a besoin de la non-imputation de son péché[3]. » A cause d'elle également, l'homme ne peut accomplir l'acte d'« amour d'amitié », le plus haut degré de l'amour de Dieu, et Dieu nous demande donc l'impossible ».

---

[1] V. Müller, p. 83-86, auquel nous empruntons toutes les citations suivantes. Grisar I. 172-179 prétend que dans le commentaire des Romains Luther enseigne qu'il faut s'approprier la justice de Christ par la « humilitas », terme favori de Bernard. Voir aussi Ficker LXXXI-LXXXIII, par contre Sch. II, 138 et 379, note 115 et 116.

[2] W. 3, 292.

[3] Nous sommes bien près ici du « peccatum manens » et de la « concupiscentia invincibilis ». Voir Müller, theologische Quellen, chap. X-XVII.

Voilà pourquoi l'homme doit être « toute sa vie en état de pénitence[1] ».

Luther a cité volontiers *Gerson* comme un autre « consolateur ». Ses écrits étaient également très appréciés[2] et très répandus alors dans les couvents. Luther le nomme le docteur consolateur et dit que c'est lui qui a le mieux parlé de la pusillanimité de l'âme[3]. Luther trouvait chez lui une théologie toute différente de celle de Biel, une théologie plus augustinienne et plus proche de la « via antiqua ». Gerson a écrit un traité « de consolatione theologiæ » et un autre « de remediis pusillanimitatis ». Qu'y dit-il ? Dans « de consolatione » il parle des âmes terrifiées par l'idée du jugement. Il leur dit de ne pas mettre leur confiance dans leurs œuvres, mais dans leur prédestination au salut qui dépend uniquement du bon vouloir de Dieu[4]. Le chrétien doit apprendre à prier : « Libère-moi par ta justice et non pas par la mienne[5]. Dieu aime les âmes qui désespèrent d'elles-mêmes[6] et qui mettent uniquement leur confiance en lui[7]. Gerson indique que le but de sa théologie est de mener *du désespoir de soi à l'espoir en Dieu*[8]. « Même si le chrétien n'accomplissait pas de bonnes œuvres et péchait journellement, et même souvent, voire même d'une façon infinie, il aurait le devoir de maintenir l'espérance, puisque Dieu l'a ainsi ordonné[9]. » Nos péchés ne

---

[1] Voir la première des 95 thèses de Luther.

[2] Gerson était l'homme du grand prédicateur strasbourgeois Geiler de Kaysersberg, † 1510.

[3] D. 14, 71, 73 v. dans le présent travail p. 87. Scheel II, 373, note 19, n'attribue pas de grande influence à Gerson. Voir par contre Müller, p. 76-81 auquel nous empruntons de nouveau nos citations.

[4] Beneplacitum dei. Quia si operibus iam non ex gratia.

[5] In tua justitia plane non in mea libera me.

[6] Desperes volo sed *de te* et *in te* qui homo et caro es. Nam maledictus homo qui confidit in homine.

[7] Deum time, quia videlicet ab ipso est bonum *et velle et perficere*.

[8] Per summam desperationem de homine trahere ad summam de deo spem et per desolationem inæstimabilem et intolerabilem sursum ducere ad solidam consolationem Col. 21, 22. Per desperationem ad spem venire docuisti Col. 58. — La formule « désespoir de soi, espoir en Dieu » qui selon Cristiani (Du luthéranisme au protestantisme, p. 18) résumerait toute la théologie de Luther n'était donc pas entièrement nouvelle, puisque le chancelier de l'Université de Paris l'avait proclamée cent ans avant lui.

[9] Dic igitur cogitationi tuae sollicitanti spem deserere dum non facis certam vocationem tuam per bona opera, quotidie corruens de peccato

doivent pas ébranler cette espérance, « car Dieu a soumis le monde entier au péché pour avoir ensuite pitié de lui[1] ». « Le juste est donc celui qui, avant tout, s'accuse lui-même[2] ». Cette citation des Proverbes est devenue une des formules de prédilection de Luther dans son commentaire des Psaumes. Elle se retrouve aussi dans le commentaire des Romains. Elle semble donc prouver la forte impression que la lecture de Gerson a faite sur Luther. Nous retrouvons également dans ces deux commentaires une série d'expressions de Gerson qui sont des variations sur le même thème. « La grâce sauve ceux qui se condamnent. » « L'homme doit s'humilier tant qu'il peut, il doit s'avilir, se mépriser, se fouler aux pieds[3]. »

Il est inutile de rappeler que tous ces développements sont écrits à l'intention d'âmes tourmentées par leur pusillanimité, de consciences chargées de scrupules, de chrétiens profondément sérieux et désireux de faire leur devoir, tout leur devoir, et non pas d'âmes indifférentes ou grossières ayant besoin d'être secouées de leur torpeur.

Luther cite avec Gerson Guillaume de Paris[4]. Il dit, comme Gerson, que « Dieu se soustrait à ceux qui mettent leur espoir en eux-mêmes ». Seul le Christ peut être le fondement de notre espoir. C'est ce que Staupitz a rappelé à Lu-

---

in peccatum... dic respondeas quod obedis jubenti Deo, qui mille locis scripturæ sacræ *præcipit* ut speres in Deo Col. 21. C'est l'ordre que le frère âgé a rappelé à Luther. — Ne serait-il pas possible de supposer que le célèbre paradoxe, « esto peccator et pecca fortiter, *sed* fortius fide » (Enders III, 208), si souvent reproché à Luther, ne serait qu'un souvenir de Gerson? Luther voulant consoler un ami atteint de « pusillanimité » n'a certainement voulu dire que ce que Gerson a pensé, en donnant à ses consolations une forme également osée.

[1] « Collaudandus autem benignissimus et omnipotens Deus, qui malis nostris non solum non vincitur sed ex eis operatur bonum nostrum. *Sic* enim dicitur omnia sub peccato conclusisse, scilicet permisisse, ut omnium misereatur. Col. 21. Mélanchthon raconte qu'il a vu Luther, effrayé à mort à l'idée de la colère divine, se consoler en se répétant à plusieurs reprises cette phrase. Corp. Ref. VI, 158 [D 7, p. 8, lignes 20-25].

[2] Justus in principio accusator est sui. Prov. 18,17.

[3] Gratia salvat damnantes se. ... quapropter humiliet se homo quantum potuerit, sibi vilescat, se dejiciat, se conculcet in recognitione sua Col. 57, 58.

[4] W. Tischreden II., 1351: Wilhelmus Parisiensis aliquid de illa tentatione scribit (ou: sensit), v. Müller 82 s.

ther. Il dit aussi que la foi est nécessaire pour recevoir d'une façon efficace les sacrements.

Pourquoi ces lectures n'ont-elles pu apaiser Luther que passagèrement ? Elles lui enseignaient pourtant à ne pas s'abîmer dans des réflexions sur les terreurs du jugement et à renoncer à satisfaire par ses œuvres les exigences de Dieu. Elles détournaient les regards du « Juge » pour les diriger vers le « Sauveur » des âmes. Elles lui présentaient un genre de piété très différent de celle qui correspondait à la théologie occamiste. Et elles lui faisaient connaître une conception d'ensemble du christianisme, une théologie, un système plus conformes à ses besoins intimes. Mais son esprit était trop enchaîné par les doctrines de son école, trop hypnotisé par le système qui lui avait été démontré, pour pouvoir puiser ailleurs plus que des parcelles de vérité qui lui procuraient un apaisement passager. Bien vite, la théorie occamiste reprenait le dessus [1].

Denifle a reproché à Luther d'avoir passé sous silence que les prières du *missel* et du *bréviaire*, dont les Augustins se servaient à l'époque de Luther, parlaient continuellement de la grâce, de la miséricorde de Dieu, et rarement seulement d'un Dieu irrité. Un moine lisant régulièrement son bréviaire et assistant journellement aux heures ne pouvait pourtant ignorer ce que son livre de prières et le culte lui rappelaient plusieurs fois par jour [2] ». Luther n'a pas complètement passé sous silence ce que ces prières pouvaient avoir d'édifiant et de consolant [3]. Mais il s'est souvent plaint de la façon mécanique dont on lisait les liturgies au culte. Il ne faut pas non plus oublier qu'il interprétait tous les passages concernant la grâce d'après les doctrines de ses maîtres [4]. Toutefois, on peut bien admettre que les paroles bibliques et les hymnes exerçaient leur charme sur lui et contribuaient à maintenir plus longtemps l'état d'apaisement que des frères pleins d'expérience avaient su créer.

---

[1] v. Müller, 87 s.

[2] Denifle-Paquier 2, 327-363.

[3] v. Sch. II, 121-122, 369, note 129. E. Kroker, Tischreden zur mathesischen Sammlung p. 2121, N° 393.

[4] v. Bœhmer. p. 45.

§ 3. — *Staupitz.*

La tradition, qui peut invoquer des affirmations authentiques de Luther, place au premier rang des « consolateurs » Staupitz, le vicaire général de l'ordre des Augustins.

C'est une question secondaire de fixer exactement l'époque des relations entre Staupitz et Luther. Ils ne semblent pas s'être connus intimement à Erfurt. Staupitz était en Italie pendant tout l'hiver 1506-07. Les affaires de l'ordre le forçaient à beaucoup voyager. Il n'a donc guère pu s'arrêter souvent ni longtemps à Erfurt. Il y a certainement vu le jeune frère Martin, mais il n'a guère eu l'occasion d'apprendre à le connaître aussi intimement qu'on l'a souvent admis. Luther s'est plutôt rapproché de lui à Wittemberg, où il a séjourné une première fois depuis l'automne 1508 jusqu'à l'automne 1509, pendant que Staupitz y était également et s'occupait activement de son couvent. Luther y fut envoyé avec six autres moines par décision d'un chapitre de l'ordre tenu à Munich le 18 octobre 1508. Il devait y faire un cours sur la morale d'Aristote et y continuer ses études de théologie. A la fin de l'année scolaire, il fut rappelé à Erfurt. Il avait passé son examen de bachelier biblique le 9 mars 1509 et avait commencé les épreuves menant au grade de « sententiarius », mais il dut quitter Wittemberg avant de les avoir terminées, et dut les recommencer en partie à Erfurt. Mélanchthon dit que Staupitz avait désiré attirer Luther à Wittemberg à cause de son talent, mais il ne semble pas qu'il ait fait des efforts pour l'y retenir[1]. Ayant appris à le connaître et à l'apprécier pendant cette année, il continua de s'intéresser à lui et fut heureux de le revoir à Wittemberg, quelques années plus tard, en 1511.

Que disent les documents? 1° Ils nous parlent en premier lieu d'angoisses concernant la prédestination que Staupitz aurait apaisées.

[1] Müller, p. 45-51, fait état de ce fait et du fait que Luther fut envoyé peu après par son couvent à Rome afin d'y contrecarrer les projets de Staupitz, pour mettre en doute que les deux hommes se soient rapprochés déjà pendant le *premier* séjour de Luther à Wittemberg. Il ne croit à des relations d'amitié que pendant le *second* séjour. Les textes que nous allons analyser ne nous semblent pas favorables à cette hypothèse.

La lettre que Luther a écrite en 1542 au comte de Mansfeld ne certifie que le fait : « Si votre Altesse est plongée dans ces doutes (occasionnés par l'idée de la prédestination) j'en serais bien peiné, car moi aussi, j'étais abîmé dans ces pensées, et si le docteur Staupitz, ou plutôt Dieu, par l'intermédiaire de Staupitz, ne m'en avait retiré, *je m'y serais noyé* et serais depuis longtemps en enfer, car ces pensées diaboliques jettent les cœurs faibles dans le désespoir et les font douter de la grâce de Dieu, et elles font que des âmes téméraires se mettent à blasphémer Dieu, à le haïr et à dire : laissons tout aller, je veux faire ce qui me plaît, tout est quand même perdu[1] ».

Quelques propos de table nous disent en quoi consistaient les consolations de Staupitz : « je me plaignais un jour à Staupitz que la prédestination me semblait si énigmatique (de sublimitate prædestinationis). Il me répondit : c'est dans les plaies du Christ que nous devons trouver le sens de la prédestination, et non ailleurs, car il est écrit : c'est lui qu'il faut écouter. Le Père est incompréhensible[2], mais il a dit : je vous donnerai le chemin pour venir à moi, c'est-à-dire Christ. Allez, croyez-moi, attachez-vous à Christ, et vous trouverez en son temps qui je suis. C'est ce que nous ne faisons pas, voilà pourquoi Dieu nous est incompréhensible, et inaccessible à notre raison (incogitabilis)[3].

« Staupitz me dit : ceux qui veulent discuter de la prédestination feraient mieux de le laisser ; ils devraient commencer par songer aux plaies du Christ et devraient bien se placer le Christ devant les yeux. Alors les craintes occasionnées par la prédestination disparaîtraient (so ist prædestinatio schon hinweckh), car Dieu a destiné son Fils à souffrir pour les pécheurs. Qui croit cela est sur le bon chemin (der sols sein) ; qui ne le croit pas, ne l'est pas (der sols nicht sein)[4] ».

Ces consolations de Staupitz concordent avec celles du frère inconnu. Elles n'apportent aucun élément nouveau. La

---

[1] De Wette V, 513 [D 17].

[3] Zu hoch. Deus absconditus.

[3] Schlaginhaufen, p. 75, N° 257, 1532 [D 72].

[4] Schlaginhaufen, p. 135, N° 526. 1532 .[D 67]. Seeberg IV, p. 65, cite encore un autre propos, W. Tischreden II, 582 qui répète les mêmes idées.

lettre au comte de Mansfeld atteste toutefois que Staupitz a été, ou le premier à les exprimer, ou qu'il les a exprimées *avec plus de succès* que le moine. Connaissant le caractère de la piété de Staupitz, nous devons aussi admettre qu'au lieu d'opposer la volonté divine révélée à la volonté divine impénétrable, dans le sens dont en parlaient les occamistes, il puisait aux sources du mysticisme[1]. Staupitz n'était pas ami des hautes spéculations et des distinctions scolastiques. Sa piété plus simple s'en tenait à la personne du Christ s'immolant pour l'humanité pécheresse, consolant et enflammant par son amour le cœur du croyant. Il voyait en lui l'image du Père qui veut sauver l'humanité pécheresse, et qui lui communique son esprit. L'atmosphère de sereine piété qu'il faisait régner autour de lui ne pouvait manquer de faire du bien à l'âme de Luther, tourmentée par les spéculations auxquelles l'avaient initié la théologie occamiste.

Souvenons-nous maintenant de ce que Luther dit dans son commentaire des Romains sur les dangers de s'abîmer dans des spéculations sur le mystère de la prédestination[2]. Il engage tous ceux qui veulent y réfléchir « à éclairer d'abord leurs yeux », en méditant sur les plaies de Jésus-Christ. « Je ne parlerais pas de cette question, continue-t-il, si le texte ne m'y forçait. Car c'est un vin très fort et un mets très indigeste, une nourriture spirituelle à réserver aux plus robustes... Moi, je ne suis qu'un enfant en comparaison d'eux et j'ai besoin de lait, et non pas de cette nourriture. Que chacun fasse ainsi, qui se sent petit avec moi. Il est plus sûr de porter ses regards sur les plaies du Christ[3] ». Nous pouvons voir combien les conseils de Staupitz et de ses autres « consolateurs » avaient été précieux pour Luther, puisqu'il les transmet à ses étudiants.

---

[1] Toutes les tendances mystiques peuvent se ramener à deux types: l'un, plutôt français, inspiré à l'époque des Croisades par l'enthousiasme pour le pays et la personne de Jésus, s'abîme dans la contemplation du Christ et de ses souffrances, salue avec Saint-Bernard le « Chef couvert de blessures ». L'autre, plutôt germanique, néoplatonicien, spéculatif, recherche la communion directe de l'âme avec l'arrière-plan divin de tout l'univers. Staupitz se rattachait à la première lignée.

[2] v. plus haut p. 88.

[3] Ficker II, 226, 9 ss. [D 292].

Un deuxième groupe de documents concerne un autre genre de tribulations, c'est-à-dire l'éternelle crainte d'avoir commis un péché mortel et d'avoir par là ou perdu la grâce obtenue par les sacrements, ou rendu inefficace la préparation à la recevoir. Si la grâce seule sauve, et si l'état de grâce dépend de notre « disposition » suffisante à la recevoir, ou de nos efforts pour la conserver, une conscience scrupuleuse pouvait vivre dans des transes perpétuelles. Luther nous a dit ce qu'il entendait par ses « tentations », en parlant de Gerson, le seul, selon lui, qui ait parlé des tentations spirituelles et de la pusillanimité [1].

Vers la même époque (1530-32), il a parlé à différents amis des « tentations » qu'il avait confessées à Staupitz. On est en droit de conclure que le passage sur Gerson nous en indique la nature. Schlaginhaufen rapporte la conversation suivante qu'il eut avec Luther en décembre 1531 : « Comme maître Philippe nous quittait, Luther me dit: soyez sans crainte, vous irez mieux, car je sais que vos luttes prendront fin à la gloire de Dieu et pour votre bien et celui de beaucoup d'autres. J'ai aussi été malade dans cet hôpital, mais je n'avais aucun consolateur. Quand je me plaignais de ces tentations à Staupitz, il me répondait : je ne vous comprends pas, je n'en sais rien .... Je lui parlais ensuite de mes « tentations » quand je m'approchais de l'autel. Il me répondit: Gerson et d'autres pères ont dit qu'il suffisait de rester dans la première intention. Votre première intention était certainement d'obtenir le pardon » [2]. Ce récit concorde avec un autre qu'il faut citer plus in extenso que ne l'avait fait Kuhn [3]. Luther raconte qu'ayant négligé de lire son bréviaire, il s'enfermait pendant trois jours pour s'acquitter de ce devoir et il ajoute : « je me suis souvent confessé au docteur Staupitz et n'ai pas eu à lui parler de femmes [4], mais de vraies difficultés (von den rechten Knoten). Il me disait : Je ne vous

---

[1] v. plus haut p. 87 e.

[2] Schlaginhaufen p. 19, N° 56, déc. 1531 [D 74]. Comparer la lettre à Weller de 1530, plus haut p. 78 N° 1.

[3] I, p. 68, v. plus haut p. 80 N° 6.

[4] Ce passage comme celui concernant Gerson montre combien le portrait tracé par le P. Denifle est loin de la vérité et combien peu de place, au contraire, il faut attribuer aux tentations charnelles dans les luttes de Luther au couvent, v. plus haut p. 87 N° d [D 52].

comprends pas. Voilà une belle consolation! Quand je m'adressais à un autre, il en était de même. Aucun confesseur ne voulait rien en savoir. Alors je me disais : personne n'éprouve cette « tentation » excepté toi. J'étais comme mort (da ward ich als eine tode Leiche). Enfin Staupitz me dit un jour à table, me voyant si triste et si accablé: pourquoi es-tu si triste? Je lui répondis: que dois-je devenir (wo soll ich hin?). Vous ne savez pas, répondit-il, combien cette épreuve (solche tentatio) vous est nécessaire, sans elle vous ne deviendriez rien qui vaille. Il ne croyait pas si bien dire. Il pensait que j'étais savant, et que sans la tentation je deviendrais orgueilleux. Mais moi je songeais à la parole de Saint-Paul: il m'a été donné une écharde dans la chair, afin que je ne m'enorgueillisse point de ces révélations. La force de Christ s'accomplit dans la faiblesse. J'acceptais cette parole comme une parole du Saint-Esprit venant me consoler »[1].

Une autre fois que Luther lui écrivait: « oh mon péché, mon péché! » Staupitz lui répondit dans l'esprit de Gerson de ne pas faire de la moindre peccadille un péché mortel et de ne pas rabaisser l'œuvre du Christ, le vrai sauveur de vrais pécheurs, en ne venant à lui qu'avec des misères d'enfants[2]. Une autre fois Staupitz lui raconte, pour le consoler, ses propres expériences: « j'ai fait plus de mille fois le vœu d'être un saint et je n'y ai pas réussi. Je vois bien que je ne puis l'accomplir, aussi je ne fais plus de vœu de ce genre. Si Dieu ne veut pas me faire grâce pour l'amour du Christ et m'accorder la mort des justes, ni mes vœux, ni mes bonnes œuvres ne sauraient me faire subsister devant lui quand je quitterai cette vallée de misère[3] ». Cette parole est inspirée par la piété mystique de Staupitz qui, contemplant les plaies du Sauveur, trouve dans l'amour insondable qu'elles révèlent un motif d'espérer un salut immérité.

Staupitz ne semble pas avoir trop bien compris ce qui agitait Luther, mais sa bonté profonde et sa sérénité étaient un baume pour l'âme troublée de son jeune ami qui ne se sentait pas abandonné. Un instinct très sûr faisait trouver à cette âme d'élite des paroles qui allaient au cœur du jeune

---

[1] Ericeus, sylvula sententiarum 1566, p. 174 ss. [D 76].
[2] E 58, p. 182.
[3] Comm. Gal. 1535. E III, 20.

moine et calmaient son agitation intérieure. Mais s'il pouvait faire espérer à Luther de trouver un jour une issue, il ne lui indiquait pourtant pas la solution du problème qui le tourmentait : si l'œuvre de la grâce est de rendre possible des mérites qui rendent le chrétien agréable à Dieu, que peuvent espérer ceux que leur conscience condamne ? Que leur sert de vouloir s'absoudre, de s'entendre excuser, même louer par les hommes, fussent-ils les plus sérieux, les plus austères ? C'est la voix de la conscience qui importe, et elle nous rappelle la sainteté de Dieu et notre insuffisance. Tant que l'idée fondamentale du système de son école n'était pas ébranlée et remplacée, les doutes, les angoisses, devaient nécessairement reparaître. C'est un spectacle émouvant que celui de cet homme de bien, ce moine austère, partisan au fond de son cœur de la stricte observance, respectable entre tous, plein de cœur, qui s'efforce de venir en aide à un jeune frère dont il admire l'intelligence, l'ardeur religieuse, l'implacable énergie à faire tout son devoir, et qui n'y réussit pas, qui ne comprend pas que ce qui lui a donné la paix à lui ne peut suffire à un autre. Son mysticisme chrétien ne pouvait apporter qu'un adoucissement passager à Luther qui le sentait en contradiction avec l'idée d'un Dieu dont la sainteté est aussi exigeante, la justice aussi implacable que son amour est insondable. Staupitz ne pouvait donner à Luther la pierre angulaire d'une théologie qui le libérerait de ses terreurs.

Si on a pu exagérer l'importance du service rendu par Staupitz, il faut en attribuer un peu la responsabilité à Luther lui-même. Un troisième groupe de documents comprend des lettres adressées par Luther à Staupitz, et une lettre par laquelle il recommande une parente de Staupitz au prince électeur. C'est dans cette lettre, datée de 1545, qu'il nomme Staupitz « son père » auquel il est redevable de la doctrine évangélique et de sa nouvelle naissance en Christ »[1]. Comme il ajoute qu'il est obligé de lui rendre ce témoignage, s'il ne veut être un « âne papiste ingrat et damné », il est évident qu'il a forcé la note, poussé par le désir de rendre sa recommandation plus efficace et par un noble sentiment de reconnaissance envers la mémoire de celui qui lui avait témoigné tant d'affection paternelle. C'est ce même sentiment qui lui

---

[1] Köstlin I, 71.

fit écrire en 1523 à Staupitz : « même si nous avons cessé de te plaire, il ne nous siérait pas d'oublier la reconnaissance que nous devons à celui par lequel « la lumière de l'évangile a commencé à luire du sein des ténèbres dans nos cœurs (2 Cor. IV, 6) ». Il est clair que l'on peut donner à cette citation biblique un sens différent, selon que l'on souligne le mot « évangile » comme on l'a fait souvent, ou le mot « commencé ».

La déclaration la plus explicite et la plus importante est contenue dans la lettre qui accompagnait l'envoi des « resolutiones » à Staupitz en mai 1518[1]. C'est en même temps le document le plus ancien sur les relations de Luther et de Staupitz. Leurs voies ne s'étaient pas encore séparées. Luther espérait encore pouvoir entraîner Staupitz à le suivre. Si sa lettre déborde de reconnaissance, et si Luther affirme la parenté entre les idées de Staupitz et les siennes, nous n'y verrons pas une simple « captatio », mais bien l'expression sincère des convictions de Luther. Cette lettre est toutefois aussi une preuve du fait que Luther s'abusait facilement sur les idées de ses amis, qu'il s'exagérait volontiers leur ressemblance avec les siennes. Nous en trouverons des preuves dans son enthousiasme pour la théologie germanique, mais aussi pour Saint-Augustin et Saint-Paul. Cette lettre concerne encore une fois les angoisses occasionnées par le sentiment de l'insuffisance de sa disposition à la grâce conférée par les sacrements de la pénitence ou de l'eucharistie. « Je me souviens, ô vénérable père, que dans vos entretiens[2] si agréables et si salutaires, au moyen desquels le Seigneur Jésus me consolait si admirablement, il fut question un jour de la pénitence. Nous étions pleins de compassion pour les consciences martyrisées par ces bourreaux qui ont inventé des préceptes innombrables et insupportables à l'usage de ceux qui veulent aller à confesse. La parole que vous dites me sembla venir du ciel : *la vraie repentance commence par l'amour de la justice et de Dieu.* Ce qui, selon les autres, constitue la fin et le comble de la pénitence en est au contraire le commencement. Cette parole se fixa en moi comme la flèche aiguë d'un guer-

---

[1] Enders I, 196 ss. [D 93].

[2] « Inter fabulas » ; Il s'agit de conversations intimes ou de propos que Staupitz tenait à table pour l'édification des jeunes moines.

rier, et je commençai à la comparer aux paroles de l'Écriture qui concernent la pénitence[1]. Et quelle ne fut pas ma surprise! De tous côtés les paroles bibliques vinrent confirmer votre opinion. Elles vinrent lui sourire et danser une ronde autour d'elle. Et si *autrefois* il n'y avait pas dans toute la Bible de *terme plus amer* pour moi que celui de *pénitence*, *maintenant*[2] aucune parole n'a pour moi de son plus doux et plus agréable que le mot de pénitence. Car c'est ainsi que les préceptes de Dieu deviennent doux quand nous apprenons à les lire, non pas seulement dans les livres, mais dans les plaies du très doux Sauveur »[3]. Luther explique dans la suite de sa lettre que *pour arriver à ce résultat* il lui fallut encore franchir plusieurs étapes, à l'aide des *savants* qui lui enseignèrent à comprendre le mot grec « μετάνοια », et à l'aide de *Saint-Paul* qui lui a expliqué comment la grâce opère cette transformation de la volonté[4]. « En m'attachant à eux, j'ai pris le courage de croire à l'erreur de ceux qui attribuent tant d'importance aux œuvres de la pénitence que la repentance disparaît presque entièrement à côté de toutes les œuvres satisfactoires et d'une très laborieuse confession des péchés, à quoi le terme latin les a induits, car « pœnitentiam agere » attire plus l'attention sur les œuvres que sur la transformation de la volonté et ne répond en aucune façon au terme grec « metanoia »[5]. Luther a donc appris de Staupitz que « la repentance *commence* par l'*amour de la justice et de Dieu* ». Jusqu'à présent Luther avait considéré la pénitence, le chemin du salut, comme une suite d'efforts savamment calculés et combinés pour créer une disposition toujours plus complète à la grâce, pour se préparer à recevoir les différents degrés de la grâce. Le dernier degré de la « disposition » était l'amour de Dieu qui précède immédiatement l'in-

---

[1] Cœpi deniceps cum scripturis pœnitentiam docentibus conferre.

[2] Ut *nunc* mihi *sonet* (présent), donc en 1518, au moment d'écrire la lettre.

[3] Luther emploie des termes qui veulent souligner la parenté entre ses conceptions actuelles et celles de Staupitz.

[4] Il distingue nettement les différentes étapes par les expressions Post hæc accessit quod didici ... Denique profeci et vidi.

[5] La « contritio cordis » disparaît à côté de la « confessio oris » et la « satisfactio operis ». Il est à noter que Staupitz n'a jamais admis la justification par la foi seule sans les œuvres.

fusion de la « caritas ». Ce chemin du salut apparaissait à Luther comme un long calvaire, comme le travail décevant de Sisyphe. La piété de Staupitz était plus simple. Pour lui, tout l'effort pour plaire à Dieu est nécessairement inspiré par l'amour de la justice et de Dieu. Son Dieu est un Dieu qui n'offre pas son salut par doses proportionnées et suivant des dispositions acquises au prix d'efforts bien calculés, mais qui s'abaisse vers tout homme sincèrement épris de justice et le guide paternellement. Le service que Staupitz a rendu à Luther consiste donc en ceci : il l'a *arraché* à la *suggestion* exercée jusqu'ici sur lui par le système occamiste de la pénitence et lui a montré la *possibilité de relations plus simples*, plus confiantes entre l'âme cherchant son Dieu et Dieu (révélé en Christ) cherchant à attirer à lui son enfant. Il l'a empêché de continuer à user ses forces dans le but de créer les dispositions successives prescrites par la scolastique, et lui a fait voir par son propre exemple la *possibilité d'un tout autre genre de piété*[1]. Depuis cette conversation, Luther savait que le système de ses maîtres n'était pas infaillible, n'avait pas un caractère absolu, n'était pas l'*unique* piété chrétienne possible. Voilà ce que Luther doit, de son aveu, à Staupitz, ni plus, ni moins ! Il respirait plus librement dans l'entourage du vicaire général, mais pour trouver la paix définitive il lui fallut encore parcourir un long chemin dont il a marqué lui-même les étapes dans sa lettre à Staupitz.

On[2] a cru trouver la preuve d'un changement radical accompli en Luther dans une lettre qu'il adressa de Wittemberg, le 17 mars 1509, à son ami Braun, resté à Erfurt[3] : «Dieu a voulu ou permis que je sois à Wittemberg. Si tu désires savoir comment je me porte, je vais bien, Dieu merci, mais l'étude est pénible, surtout l'étude de la philosophie, que j'aimerais quitter au plus vite pour la théologie, je veux parler de cette théologie qui scrute l'amande de la noix, la pulpe du blé et la moëlle des os. Mais Dieu est Dieu, l'homme se trompe souvent, toujours même, dans ses jugements... Il est notre Dieu, il nous guidera avec douceur et pour l'éternité ».

---

[1] Jundt, 57 : « Ce fut donc la *personnalité* religieuse de Staupitz qui exerça sur Luther la plus heureuse influence et *non sa théologie*.

[2] Jundt, p. 57 s. Seeberg IV, 66.

[3] Enders I, 5 [D 105].

Nous avons ici seulement une preuve que Luther s'acquittait avec conscience, mais sans plaisir de ses devoirs professionnels, et qu'il aspirait à continuer des recherches répondant aux besoins de son cœur. L'expression de sa résignation et de sa foi en la providence n'a rien de caractéristique. Tout autre moine de son temps aurait pu écrire cette phrase « ipse regat nos in suavitate et in æterna ».

Nous avons distingué deux ordres de consolations répondant à deux genres de doutes différents, ceux concernant le mystère du Dieu inconnaissable et ceux provenant du sentiment de l'imperfection de la « disposition » à la grâce. Staupitz n'a pas donné à Luther une nouvelle conception d'ensemble et n'a fait que lui expliquer à sa façon deux « loci ». Il nous a semblé que l'on n'est *pas en droit de combiner ces deux ordres d'idées*, car nulle part Luther ne les a mis en rapport entre eux. En outre, la plupart des explications et exhortations de Staupitz sont celles que la casuistique médiévale conseillait de présenter aux « désespérés » et aux « scrupuleux », et Luther était l'un et l'autre.

Si Jundt arrive à la conviction que Staupitz a opéré un « changement radical » en Luther, c'est qu'il réunit les deux groupes de données et suppose que Staupitz a donné à Luther un ensemble de doctrines se rapprochant beaucoup plus des conceptions futures de Luther que nous ne sommes disposés à l'admettre. Il dit: « Luther sentit que l'amour de Dieu était, non pas la condition, mais la source même de la vraie pénitence et qu'au lieu de devoir parvenir par l'effort de sa volonté à aimer Dieu, le pécheur doit commencer par croire à l'amour divin, comme à une certitude, et à aimer Dieu en retour. Il devait se repentir de ses péchés par reconnaissance envers lui. Ainsi toute la doctrine de la pénitence était entièrement retournée. Le point d'arrivée devenait le point de départ». «Le mysticisme quiétiste de Staupitz avait produit ses effets apaisants. Il suffisait au moine de savoir que Dieu était amour et que l'homme devait placer une confiance absolue en sa bonté et sa providence »[1]. Seeberg[2] dit de même que Luther a appris de Staupitz : 1° que la pénitence consiste dans le sentiment de l'amour de Dieu et

[1] P. 55 et 58.
[2] IV, p. 65 s. et p. 71 s.

2° que Dieu nous amène à cette pénitence en se révélant à nous par l'œuvre du Christ comme le Dieu de bonté et de grâce. « Il est manifeste, dit-il, que ceci est le point capital; car, dans l'idée de Luther, c'est cette expérience de l'amour de Dieu qui rend la pénitence possible. Luther apprend à concevoir Dieu autrement, et sous l'influence de cette nouvelle conception, il comprend tout autrement les rapports de Dieu et de l'homme qu'il ne l'a fait jusqu'ici. En saisissant en Christ la véritable essence de Dieu, il sent en même temps que ce Dieu entre en rapport avec lui et le rend sûr de son salut. Le désespoir est vaincu par la foi en Christ et le chrétien commence à vivre par la confiance (fiducia), en réalisant une « pénitence » mieux comprise. Seeberg essaie de prouver par les textes l'exactitude de sa conception. Sa démonstration ne nous paraît pas concluante. Au contraire, nous trouvons dans ses déductions la preuve que les textes ne permettent pas d'affirmer plus que nous n'avons indiqué. Rappelant la lettre à Staupitz de 1518[1] qui relate les étapes de la foi de Luther jusqu'en 1518, il dit que Luther a d'abord cru que la pénitence consistait dans ses propres œuvres. Par Staupitz il a compris que Dieu est miséricordieux et que le point de départ de la pénitence est l'amour pour Dieu. Après avoir caractérisé les différentes étapes successives, il dit qu'*en dernier lieu*, Luther a compris que la transformation de la volonté est l'œuvre de la grâce. Mais Seeberg venait d'attribuer déjà à l'enseignement de Staupitz la découverte de cette vérité fondamentale pour Luther qu'il réserve ici pour la dernière étape. Nous relevons cette contradiction puisqu'elle nous semble instructive. Seeberg n'a pas tenu compte du fait que Luther parle *deux fois* de la fin de son évolution, au milieu et à la fin de sa lettre, et que la seconde partie de sa lettre parle d'une évolution postérieure à la conversation avec Staupitz. Seeberg base ses déductions sur la supposition que, dans sa première phrase[2], Luther veut seulement décrire les fruits de l'enseignement de Staupitz, et qu'à cette époque déjà il aurait combiné les enseignements de Staupitz concernant la pénitence et ceux concernant la prédestination. Mais Luther

---

[1] voir plus haut p. 117 ss.

[2] « Car c'est ainsi que les préceptes de Dieu deviennent doux quand nous apprenons à les lire... dans les plaies du Sauveur. »

a dit clairement qu'il avait comparé les paroles de Staupitz avec l'enseignement de la Bible et qu'il était arrivé par l'étude de la *Bible* à *sa* conception de la pénitence, c'est-à-dire celle des 95 thèses et des résolutions. Il ajoute que *maintenant* rien ne lui est plus doux que le mot de pénitence. Il parle donc déjà du résultat de toute son évolution et la résume dans cette phrase. Dans la suite il ne fait qu'expliquer en détail comment il est arrivé à ce résultat. Voilà pourquoi l'aboutissant de la dernière étape, indiqué une seconde fois à la fin de la lettre, est identique à celui qui est indiqué au milieu[1]. C'est uniquement à l'aide de ce passage que Seeberg essaie de créer un rapport entre les deux sujets dont Luther et Staupitz se sont entretenus, et d'attribuer de cette façon à Staupitz le mérite d'avoir donné à Luther une nouvelle conception de Dieu et de la voie du salut. Il est logique qu'en conséquence de cette conception, Seeberg s'efforce de rapprocher, autant que possible, les étapes indiquées par Luther et qu'il lui fasse découvrir la pierre angulaire de sa théologie dès cette même époque, en 1509. Si l'influence de Staupitz avait été aussi décisive, il nous semble que Mélanchthon n'aurait pu l'ignorer aussi complètement dans son aperçu des premières années de Luther. Nous ne pourrions non plus nous expliquer ce jugement porté sur Staupitz par Luther en 1525 dans une lettre à Linck, qui lui avait demandé son avis sur la publication d'un ouvrage de Staupitz: « Je te renvoie Staupitz. Il est terne (frigidulus), comme il a toujours été (ut semper fuit), et manque de vigueur. Fais ce qui te semble bon; ce livre n'est pas indigne d'être publié, puisqu'on imprime et qu'on vend journellement tant de monstruosités »[2].

Un propos de 1542 semble le mieux caractériser l'état d'esprit dans lequel Luther se trouvait à cette époque: « J'ai longtemps erré. Je *flairais* bien quelque chose, mais je

---

[1] Une difficulté tout à fait analogue se présente pour l'interprétation de l'aperçu que Luther donne de son évolution dans la préface de 1545 [D 8 p. 17 s.]. Là aussi Luther décrit d'abord le résultat auquel il est arrivé pour donner, après coup, quelques indications sur les étapes qui y ont mené, voir IIIe période p. 143.

[2] Enders V, 122. Staupitz dit dans ce livre que le mauvais esprit insinue aux chrétiens charnels que l'on peut être justifié sans les œuvres. — Staupitz est resté bon catholique, voir Scheel II, p. 402, note 59.

ne savais ce que c'était jusqu'à ce que j'eusse trouvé le sens de Rom, I : le juste vivra par la foi. C'est ce qui m'a aidé »[1].

---

[1] E 58, 404 [D 16] à comparer: Comm. de la Genèse E. ex. 7, 74: ego id *primum* bene videbam omnio opus esse *gratuita* donatione ad lucem et vitam cœlestem consequendam *atque* anxie et sedulo laborabam de illa sententia intelligenda Rom I., ...v. Hirsch 160, note 5. Préface de 1545: *Ardentissime sitiens* scire quid S. Paulus vellet. Il n'est donc pas entièrement arbitraire d'appliquer à Luther la pensée de Pascal: « Tu ne me chercherais, si tu ne m'avais trouvé. » Mais il ne s'agissait encore que d'une vague intuition.

TROISIÈME PÉRIODE

de 1509-1515

CHAPITRE 1er

Les circonstances historiques

A consulter: Grisar I, 25-29, 50-59, 156-161.
H. Bœhmer, Luthers Romfahrt. Leipzig, 1914.
Scheel II, § 10 à 12.

En automne 1509, Luther fut rappelé à Erfurt[1]. Il termina d'abord ses examens de « sententiarius » commencés à Wittemberg. La Faculté d'Erfurt n'admit pas l'équivalence des épreuves subies à Wittemberg et lui imposa un supplément d'épreuves. Il commença son enseignement par l'explication des deux premiers livres des Sentences de Pierre Lombard[2]. Dans le courant de l'été 1510, il devint « baccalaureus formatus » et acquit le droit d'expliquer les deux derniers livres des Sentences. Il utilisait pour sa préparation surtout les commentaires de l'école occamiste, de Pierre d'Ailly, de Biel et d'Occam lui-même, et étudiait dans le même but la Vulgate, les Pères, surtout Saint-Augustin, comme l'atteste le volume annoté de sa main en 1509. Ce volume contient surtout les écrits mystiques de Saint-Augustin, les Méditations, les Soliloques, les Confessions, etc. Luther n'a appris à connaître les écrits antipélagiens qui développent la doctrine de la grâce

[1] Scheel II, p. 215 s. suppose que Paltz ayant quitté Erfurt en 1507 pour aller s'établir comme prieur à Mühlheim près de Coblence (Kolde, Augustiner-Kongregation, p. 175, note 3), Nathin ne pouvait suffire à l'enseignement et que Luther devait le suppléer. Müller ne croit pas à un manque de professeurs à Erfurt, p. 55-57; à comparer Köstlin I. 88, Œrgel, Vom jungen Luther, 114 s.

[2] Neubauer, Luthers Frühzeit, 1917, p. 111, dit que selon l'usage les jeunes théologiens devaient faire d'abord un cours de Patristique, puis un cours sur le système relativement simple de P. Lombard, pour s'attaquer enfin aux grands maîtres de la Scolastique. C'est ainsi qu'il explique l'origine des annotations du volume de Saint-Augustin par Luther, datées unanimement de 1509.

qu'après « la découverte de l'évangile » [1]. Le commentaire des Sentences nous fournit la preuve que Luther a commencé l'étude de l'hébreu en 1509 à l'aide des rudiments de Reuchlin [2], mais il préfère encore la traduction officielle de la Bible à l'original [3]. Ses connaissances en grec étaient encore plus rudimentaires [4]. Il n'était donc pas humaniste, mais s'en tenait en tout à la méthode scolastique.

Luther n'a pas terminé son cours sur les Sentences. Ses travaux scientifiques furent interrompus par le voyage à Rome, entrepris en automne 1510 [5]. En faisant 40 kilomètres par

[1] Préface de 1545 E. I, 115 ss. (D. 8 p. 17, 35): Postea legebam Augustinum « de spiritu et litera ». Luther a peut-être songé à cet écrit dans un seul passage du commentaire des psaumes: « La *lettre* c'est tout ce qui atteint seulement le corps et les sens, mais non l'esprit. Voilà pourquoi tout ce qui se faisait sous la *loi*, tout ce qui n'était qu'extérieur et accessible aux sens, doit s'appeler charnel et littéral... Sous le régime de la nouvelle loi, au contraire, des dons spirituels et des *grâces* sont accordées qui détruisent ce qui était charnel et littéral. W. III, 37, 34 ss. (D. 150). Ailleurs Luther distingue par « litera » et « spiritus » le sens grammatical et historique des textes de leur signification allégorique, qui lui semble être la véritable interprétation spirituelle (voir D. 155 et surtout W. III, 11 et 12) « De spiritu et litera » est très souvent cité dans le commentaire des Romains, v. Ficker II, p. 1, 14, 15, 40, 41, etc.

[2] Ils se composaient d'un dictionnaire et d'une grammaire. Voir W. 9, 32, $_{15}$ ss., $_{26}$, 63, $_{28}$ s., 67, $_{3}$ ss. Sch. II, p. 408, note 117. Quand Luther cite dans son commentaire des Psaumes le textus hebræus, il pense d'habitude au psalterium hebræum dans le Quincuplex psalterium de Jacques Lefèvre, voir Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit 1911, p. 57.

[3] Sic duplex est sinus Christi, litera et spiritus, virgo mater et Deus pater. De primo cognitur Hebr. textus, de altero noster W. 3, 503, $_{31}$ ss. Nostra translatio (c'est-à-dire la Vulgate) — ut sæpe dixi — semper magis ad spiritum accedit W. III, 524, $_{6}$ ss.; v. Meissinger, p. 52.

[4] Il emprunte dans son commentaire des Psaumes toutes ses connaissances du texte grec au Quincuplex psalterium de Lefèvre et n'a jamais consulté directement la traduction des LXX. Pour son commentaire des Romains il utilise les epistulæ Pauli de Lefèvre, et seulement à partir du IXe chapitre le texte grec du Nouveau Testament d'Erasme, paru en 1516. Il est cité pour la première fois Ficker II, 226, $_{19}$, v. Meissinger p. 76-78. — C'est seulement à Wittemberg que Luther comprend le sens du mot grec « metanoia », et encore dut-il s'en faire expliquer le sens etymologique par les professeurs de grec (voir la lettre à Staupitz de 1518 (D 93). Luther pouvait s'y faire initier par son collègue Lang.

[5] La biographie de Mélanchthon indique 1511, Luther selon Matthesius indiquait 1510. Kawerau a trouvé dans les archives du général de l'ordre la preuve que Mélanchthon était dans l'erreur (v. Sch. II, 415, note 34). La délégation, composée de 2 frères, se mit en route en novembre 1510. Pour

jour, le voyage durait environ 35 jours [1]. Le séjour à Rome dura un mois. Le voyage de retour par Avignon et Genève [2] a dû durer encore environ 35 jours. Les Augustins d'Erfurt s'opposaient au projet qu'avait fait Staupitz de réunir tous les couvents des Augustins en une seule congrégation. Partisans de la stricte observance, comme Staupitz lui-même, ils craignaient qu'une union avec des couvents non réformés ne fût nuisible à l'esprit de discipline, et ils voulaient faire une démarche auprès du général de l'ordre que l'on savait gagné aux projets de Staupitz. Luther devait partager les appréhensions de ses frères et posséder leur entière confiance, autrement ils ne l'auraient pas chargé d'aller défendre la cause des observantins à Rome. Même s'il n'était pas le «litis procurator», mais simplement le «socius itinerarius», on devait pouvoir compter sur son zèle pour appuyer la requête de son couvent [3]. La démarche n'eut pas de succès, et l'affaire resta en suspens. Dans le courant de l'été 1511 Staupitz revint sur son projet, tout en offrant toutes les garanties voulues aux observantins. La majorité du couvent d'Erfurt resta inflexible, Luther et son ami Lang estimèrent qu'ils ne devaient pas continuer l'opposition. Leur attitude provoqua chez les frères d'Erfurt une vive animosité. C'est pourquoi ils donnèrent volontiers suite à l'appel à Wittemberg qui leur fut adressé vers cette époque. Le 5 mai 1512, un chapitre de l'ordre tenu à Cologne enterra le projet de Staupitz.

Grisar trouve l'attitude prise par Luther dans le conflit très significative [4]. Il attribue cette «défection» [5] d'une part à l'ambition, d'autre part à un certain relâchement dont il aurait déjà donné des preuves à Rome. Luther aurait voulu, par son revirement, gagner les faveurs de Staupitz et supprimer un

---

tous les détails concernant ce voyage, consulter: H. Böhmer, Luthers Romfahrt, et Sch. II, § 11.

[1] On n'est pas neurasthénique quand on est capable de fournir un effort pareil.

[2] Histor. Jahrbuch 39, 1919, 487 ss. cité par Grisar dans Stimmen der Zeit, vol. 51, 1921 N° 5.

[3] Grisar I, 21. C'est une des nombreuses méchancetés de Cochlæus de dire qu'on l'a choisi puisqu'il avait bec et ongles.

[4] I, 26-29. Voir l'introduction p. 21.

[5] I, 28. L'expression se trouve déjà chez Cochlæus: Audivi ad Staupitium suum defecisse. Voir Sch. II, 478, note 16.

obstacle à son avancement[1]. Il aurait bien calculé et obtenu vite sa récompense. Pour prouver que son attachement à la stricte observance n'était pas très profond, Grisar relate les échos du séjour à Rome, qu'un des anciens élèves de Luther, devenu son adversaire, le hollandais Jean Oldecop y aurait recueillis[2]. Selon Oldecop, Luther aurait demandé au pape l'autorisation de séjourner en Italie en costume séculier pendant 10 ans, en vue d'y poursuivre ses études[3]. Le refus qu'il aurait essuyé l'aurait aigri. Les récits d'Oldecop sont si fantaisistes sur d'autres points contrôlables que nous ne croyons pas devoir leur attribuer une grande importance[4]. D'accord avec la tendance manifestée à Rome, Luther aurait, selon Grisar, dès son retour, abandonné, et puis combattu la cause des observantins. Fatigué de l'effort qu'il avait fait pour accumuler des mérites et accomplir des bonnes œuvres, il aurait désiré trouver une voie plus facile pour entrer en communion avec Dieu. Dans cette thèse, l'importance du conflit relatif à la stricte observance est exagérée et son caractère est dénaturé. Staupitz qui, personnellement, était un adversaire très convaincu de tout relâchement de la discipline monacale[5], n'avait pas conçu son projet pour favoriser les « conventuels », mais pour les soumettre à la stricte observance. En face de l'opposition très énergique des observantins de plus ancienne date, et de couvents jaloux de leur indépendance et qui parfois étaient soutenus, comme celui de Nuremberg, par les municipalités, il a renoncé à ce projet de réorganisation administrative de l'ordre. Si avant ce moment Luther a cessé d'approuver l'opposition tenace de ses frères aux projets du vicaire général, il n'y avait pas de question de principe en jeu. Luther n'avait pas plus renié son idéal de vie chrétienne que ses frères d'Erfurt, mais il avait plus fortement qu'eux fait valoir le devoir d'obéissance[6]. La « défection » de Luther, qui a rendu sa

[1] De même Cristiani 1914, p. 22: Quels motifs déterminèrent cette évolution? Nous le *conjecturons* sans le savoir au juste. Il dut comprendre que faire plus longtemps opposition à son vicaire général, ce serait se fermer la carrière des honneurs universitaires, qu'il convoitait.

[2] D. 4.

[3] Faveur accordée à Erasme.

[4] Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung, 1911, p. 35-38.

[5] Müller, 25 ss.

[6] On pourrait en trouver une preuve dans le passage qui, selon Grisar, évoque les luttes passées: contra superbos in sanctitate et obser-

situation intenable à Erfurt, ne prouve pas qu'il renonçait aux principes de l'observance à laquelle il resta attaché à Wittemberg, mais bien qu'il avait appris à juger la situation plus calmement que ses collègues.

Le voyage à Rome a eu d'autres conséquences encore que de ramener Luther à Wittemberg. La perspective de faire ce voyage l'avait rempli de joie. Il comptait faire à Rome une confession plénière et y obtenir toutes les grâces dont disposait la ville sainte. Son emploi du temps pendant le séjour à Rome prouve combien il était encore éloigné de douter de l'efficacité de tous les moyens de grâce de son Église. « A Rome j'ai parcouru dans ma démence toutes les églises et toutes les cryptes (catacombes); je croyais tous les mensonges que l'on y débitait[1] ». C'était la ville sainte, la ville des martyrs, la ville des sanctuaires offrant des indulgences innombrables, qui seule l'intéressait et l'attirait. Il a à peine aperçu la Rome de la Renaissance et n'avait pas d'yeux pour voir les splendeurs qu'elle commençait à déployer, aussi peu qu'il en avait eu pour admirer la beauté des paysages alpestres. Il a été profondément scandalisé par l'indifférence, l'incrédulité, la frivolité des prêtres qu'il y rencontrait et par ce qu'il entendait raconter à table. Mais ce n'est que beaucoup plus tard qu'il se rendra bien compte de ses impressions et que ces souvenir lui donneront la certitude qu'il n'était pas injuste envers la cour de Rome. C'est alors qu'il dira : « Puisque Dieu me fait faire ce dégoûtant travail, je ne donnerais pas pour 100.000 fl. d'avoir vu et entendu Rome[2]». Avant, pendant, et après son voyage à Rome il s'est comporté comme un fils dévoué de son Église, qui résiste à l'esprit critique pour ne pas refroidir son amour.

Une légende raconte que Luther aurait eu à Rome une première intuition de son Évangile. C'est pendant qu'il montait les degrés de la « scala santa » près du palais de Latran, que l'esprit du Christ aurait fait retentir à ses oreilles la pa-

---

vantia qui destruunt humilitatem et *obedientiam* W. IV, 313 7 s. Mais il est peu probable que ce passage soit dirigé contre les « observantins d'Erfurt », voir Kawerau, p. 38-49.

[1] W. 31, 1, p. 226. (1530) [D. 79].

[2] Weil mich unser Herrgott in das scheusslich, hesslich geschafft bracht hat. E. Kroker p. 376 N° 711 d (1536). W. T. R. III, 3582 (1537).

role du prophète Habacuc, citée au 1er chapitre des Romains, « le juste vivra par la foi », et l'aurait amené à la connaissance de l'Évangile. Il aurait interrompu sa prière et considéré depuis lors l'épître aux Romains comme le fondement de sa foi. Ce récit est basé sur un autographe du fils de Luther, Paul, un médecin, qui dit l'avoir entendu à l'âge de 11 ans de la bouche de son père[1]. Köstlin ne doute pas de l'authenticité du fait, mais croit que son importance a été exagérée[2]. Hausrath admet la possibilité que Luther a pu lui-même créer le malentendu[3]. Grisar rejette tout le récit et insinue que Luther s'est dispensé par commodité de ce touchant exercice de piété[4]. Buchwald a découvert dans la bibliothèque de Zwickau un manuscrit qui résout toutes les difficultés : Dans un sermon du 15 septembre 1545, Luther raconte : « A Rome, je voulais délivrer mon grand-père du purgatoire, et je montais l'escalier de Pilate en récitant sur chaque degré un « pater ». On disait que celui qui prierait ainsi sauverait une âme. Mais en arrivant au haut, je me dis : « Qui sait, si c'est vrai ?[5] » Le fils de Luther peut parfaitement avoir combiné ce récit avec d'autres paroles de son père qui constataient l'importance que l'épître aux Romains acquit pour lui après son retour de Rome. Les souvenirs d'enfants se rapportant à des paroles d'adultes ne sont pas infaillibles. L'imagination est féconde en combinaisons à l'âge de 11 ans.

Le chapitre de Cologne du 5 mai 1512 auquel Staupitz, renonçant à ses projets d'union, n'avait convoqué que des couvents observantins, dont était Wittemberg, nomma Luther sous-prieur du couvent de Wittemberg et lui enjoignit d'acquérir le grade de docteur. Staupitz désirait lui céder sa chaire de professeur. Luther ne s'était soumis qu'à contre-cœur au désir de son paternel ami, qui avait dû faire acte d'autorité pour vaincre sa résistance. Le 4 octobre, il passa l'examen de licencié en théologie, c'est-à-

---

[1] Il a été trouvé à la bibliothèque de Rudolfstadt et est daté du 7 août 1582 [D 2].

[2] I, 749 s.

[3] Hausrath, Martin Luthers Romfahrt 1894, p. 35.

[4] I, p. 24 s.

[5] Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1911, 32 p. 606 s. O. Scheel, Nachträge zu den Dokumenten, p. 10.

dire qu'il acquit la licence (le droit) d'être promu docteur. Les deux titres étaient équivalents. Le couvent d'Erfurt, mis au courant des événements et invité à la solennité, ne s'y fit pas représenter, mais ne fit aucune objection aux projets de Luther. Plus tard, il reprocha à Luther d'avoir, contrairement à une promesse formelle, voire même à un serment, acquis ses grades à une autre Université que celle d'Erfurt. Luther put se justifier: « Je ne suis pas parjure, écrit-il le 16 juin 1514, pour avoir été promu ailleurs. Les deux Universités et vous tous, vous savez bien que je n'ai pas acquis à Erfurt le grade de bachelier biblique qui comporte habituellement un serment ; mais je ne me rappelle pas avoir jamais prêté serment pendant tout le cours de mes études. J'ai été reçu sententiaire à Erfurt, mais personne, je crois, n'affirmera que j'aie juré. Maître Nathin apprendra peut-être un jour ce qu'il doit à l'autorité qui m'a prescrit de briguer le doctorat et a exigé de moi un acte d'obéissance » [1]. Le 21 décembre 1514, il écrit à ces mêmes Pères d'Erfurt qu'il aurait été très heureux si Erfurt avait opposé un veto à sa promotion à Wittemberg, et s'il avait eu ainsi une raison valable pour se soustraire à l'ordre de ses supérieurs. « J'aurais volontiers opposé ce bouclier à l'assaut de mon supérieur qui m'enjoignait d'acquérir des grades que non seulement je n'ambitionnais pas, mais contre lesquels je me défendais jusqu'à m'insurger contre l'autorité » [2]. S'il oppose — sans plus de succès — la même résistance à l'ordre de Staupitz de se charger des prédications au réfectoire, nous pouvons y voir une preuve des incertitudes dans lesquelles il se débattait toujours. Toute son attitude confirme sa propre affirmation qu'au moment de sa promotion, il n'avait pas encore trouvé la solution de ses doutes [3]. Car ce n'est pas le talent oratoire qui faisait défaut à ce maître du verbe. Les convenances exigeaient, il est vrai, de chaque moine des affirmations de son indignité et de son insuffisance chaque fois qu'on le chargeait d'une mission spéciale. L'emploi de ces

---

[1] Enders I, 18.

[2] Sed usque ad offensionem auctoritati resisterem Enders I, 24, Voilà comment il a « convoité les honneurs universitaires » !

[3] Ego cum doctor fierem, nescivi W. 45, 86 (1537) voir Grisar I, 25, Sch. II, 437 note 17, et dans notre lravail chap. 3 de la 3e période.

formules conventionnelles faisait partie de l'« humilité ». Mais la résistance de Luther semble avoir dépassé de beaucoup ce que l'usage exigait de lui.

Le prince-électeur se chargea des frais de la promotion, Erfurt ne voulant pas, Wittemberg ne pouvant pas payer, et Luther étant un moine sans ressources. La promotion au doctorat eut lieu le 18 et le 19 octobre. Selon la règle établie par l'Université de Paris, le nouveau docteur fit dans son discours l'éloge de la Bible. Luther occupait maintenant une chaire magistrale et était chargé de la « lectura in Biblia ». Il a exercé ses fonctions à Wittemberg pendant près de 30 ans. Il débuta par un cours sur les psaumes (1513-15) et sur l'épître aux Romains (1515-16). Sous son influence les études bibliques occupèrent bientôt une place prépondérante à la Faculté de théologie de Wittemberg. La Bible avait toujours été considérée en théorie comme la première autorité en matière de foi. Mais en réalité la doctrine scolastique avait été le principal objet de l'enseignement. Elle était considérée comme l'interprétation authentique de la doctrine biblique. Luther écarta peu à peu tous ces intermédiaires pour puiser directement à la source des Saintes Écritures.

CHAPITRE II

Le problème religieux et dogmatique.

L'apaisement dû à l'influence de Staupitz et à la lecture de Gerson et de Saint-Bernard n'avait été que relatif. Jundt lui-même le reconnaît: « Malgré tout, Luther restait un chercheur. Tandis que Staupitz s'en tenait à une sorte d'agnosticisme théologique et vivait de piété et de sentiment, Luther avait le besoin intellectuel d'exprimer ses sentiments par l'idée »[1]. Mais la religion même de Staupitz ne pouvait le satisfaire. En songeant à la conception religieuse et dogmatique qui a donné la paix à Luther et qu'il a développée dans le commentaire des Romains, nous en comprendrons la raison.

La piété de Staupitz ne répondait pas entièrement à son sentiment *moral*. Luther sentait trop la grandeur tragique du péché pour s'accommoder aussi facilement que son vénéré maître de son imperfection personnelle[2]. Nous en trouvons la preuve dans les annotations des Sentences. Lombard explique les bienfaits dus au baptême:[3] Le péché originel a supprimé la justice originelle. L'homme est devenu coupable et enclin au mal. Le baptême supprime l'état de culpabilité[4] dû au péché originel et affaiblit la convoitise qui subsiste. Mais c'est la punition[5] infligée à l'humanité pour le péché originel, d'être obligée de lutter contre cette convoitise. Dans ses annotations[6], Luther renforce la note et montre combien l'accomplissement de la volonté de Dieu reste difficile pour le chrétien, puisque « la chair résiste en toutes choses à l'esprit[7] ». Il repousse l'opinion de Lombard que le péché origi-

---

[1] P. 76.

[2] Imbart de la Tour III, 8, 11: « Dans l'apaisement même, sa conscience délicate et timorée gardera cette obsession maladive du péché. »

[3] Sent. liber II Dist. 32 cap. I, Ad claras aquas 1916.

[4] Culpa et reatus.

[5] Pœna.

[6] W 9, 74-76 [D 136].

[7] Nunc propter inobœdientiam suam in pœnam cogitur cum difficultate et in omnibus resistente carne implere(Dei præceptum). « In omnibus »

nel, supprimé par le baptême, comprend la faiblesse de la nature et la puissance tyrannique de la tendance au péché »[1]. « Il y a ici, dit-il, autant de noms différents pour désigner la chair désobéissante, indomptée, luttant avec rage contre l'esprit »[2]. Il est naturel à la chair de se livrer à ces excès et d'agir « comme un cheval qui a rompu son frein, qui se cabre contre la volonté de son cavalier et donne libre cours à sa fougue ». C'est la punition infligée à l'humanité d'être obligée de lutter[3] ainsi pour rester obéissante à Dieu. Si, pour Luther aussi, la faute est pardonnée, il n'en reste pas moins vrai que la tendance au mal, infligée comme punition durable à la race humaine, est encore effrayante, et qu'il suffit à l'homme de céder à un penchant si puissant (et il s'en faut de si peu que cela n'arrive) pour retomber dans le péché et redevenir coupable. C'est en comparant ces notes empreintes d'une émotion si poignante[4] avec les déductions si sereines de l'auteur des Sentences que l'on sent combien ce sujet préoccupait Luther. L'annotation concernant le péché est une des plus longues et des plus personnelles. Ici, c'est le cœur de Luther qui parle. Comment l'homme si faible, exposé sans cesse à tomber dans un péché mortel, peut-il subsister devant Dieu?[5] La doctrine de la « concupiscentia invincibilis » et de la « concupiscentia rea » que Luther développera tout au long dans le commentaire des Romains se prépare déjà. La « confusion » entre « sentir » la convoitise et y « consentir », qu'on lui a tant reprochée[6], n'est plus loin. Il l'avait trouvée, à cette époque déjà, chez Anselme, dont il a étudié les œuvres avant la rédaction de son commentaire sur les Psaumes[7]. Anselme dit

---

rappelle que Luther n'entend pas seulement la « libido » quand il parle de la « concupiscentia carnis ».

[1] Fomes, languor naturæ, tyrannus.

[2] Hæc enim omnia sunt nomina carnis inobœdientis, furentis, indomitæ contra spiritum.

[3] Pugna . certare.

[4] Elle semble avoir échappé à Müller, p. 74.

[5] Scheel, Schriften des Vereins für Ref.-Gesch., No 100, p. 134 et 217 rappelle que Luther reproduit la théorie de Biel (que selon Mélanchthon il savait presque par cœur), mais le ton est différent de celui de Biel, et c'est le ton qui fait ici la chanson.

[6] Denifle. Cristiani, du luthéranisme au protestantisme, p. 15 et Luther, p. 27.

[7] W. 9, 105.

que la convoitise doit être considérée chez les non-baptisés comme péché mortel, « car l'homme est ainsi fait *qu'il ne devrait pas la sentir* »[1]. Luther a ajouté en marge: « nos appétits sont des péchés chez ceux qui ne sont pas en Christ[2] ». Dans le commentaire des Psaumes[3], il les nomme sans restriction aucune des péchés et leur applique une comparaison empruntée à Saint-Bernard : ils ressemblent aux Jébusiens qu'on ne peut exterminer[4].

La piété et la théologie de Staupitz ne répondaient pas non plus entièrement au sentiment *religieux* de Luther. Le Dieu de Staupitz était trop « le bon Dieu » des âmes sensibles. Le Dieu de la scolastique qui alliait à sa grâce une *sainteté* parfaite, une *justice* absolue correspondait encore mieux à son sentiment. Le Christ dont l'image austère ornait les façades des cathédrales et les murs des sanctuaires[5] lui semblait plus grand et plus divin. Luther avait le respect de la majesté divine. *Son Dieu est un Dieu qui réagit fortement contre le mal.* C'est ce qui explique pourquoi il ne pouvait s'accorder de répit avant d'avoir trouvé une interprétation de la justice de Dieu qui ne le fît plus trembler[6].

Mais ce n'est pas seulement une sainteté plus active qui distingue le Dieu de Luther de celui de Staupitz, c'est aussi une *miséricorde plus active.* Le Dieu de Luther est un Dieu *vivant.* Le quiétisme de Staupitz se reposait sur un Dieu qui pardonne, supporte, excuse beaucoup. Sa piété ressemblait à celle qui est exprimée dans le cantique :

Sur toi je me repose, o Jésus, mon Sauveur.
Faut-il donc autre chose pour un pauvre pécheur ?[7]

---

[1] Quoniam sic factus est homo ut eam sentire non deberet.

[2] Motus appetituum peccata sunt, qui sunt non in Christo Jesu.

[3] W. III, 292. Semper in nobis est reliquum et reliquia peccatorum, scilicet inclinationis et motus mali ad iram, superbiam, gulam, accidiam, quæ sunt *coram eo peccata*, mala et damnabilia, v. Müller, p. 115.

[4] Deuxième période, p. 97.

[5] Le Christ de Michel-Ange en est un type représentatif. La façade de l'église de Wittemberg était ornée d'un Christ-Juge W., VIII, 678. Voir Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung, p. 52 s.

[6] Voir D. 8, 15, 16, 20, 24, 33, 35, 39, 48, 62, 69.

[7] Ce quiétisme a été cultivé plus tard par quelques luthériens, mais cette pieuse indolence ne peut se réclamer de Luther lui-même. Elle peut s'accorder avec certaines de ses formules, surtout avec celles dues à Mélanchthon, mais non avec son esprit.

Dieu lui-même était trop quiétiste. Sa grâce ressemblait un peu à la faiblesse d'un père indûment indulgent. C'est ce qui explique pourquoi Luther accorde un crédit toujours croissant à Saint-Augustin, dont il commença l'étude en 1509. Le Dieu de Saint-Augustin est plus *actif*. Il prend l'initiative du salut de l'humanité. Sa grâce est une force régénératrice qui agit sans trêve. Luther n'avait pas encore commencé l'étude des écrits antipélagiens qui développent la théorie de la grâce. Il ne connaissait encore, de Saint-Augustin, que les écrits mystiques imprégnés de philosophie néoplatonicienne, et probablement aussi les écrits classiques sur la Trinité et la Cité de Dieu. Ses annotations en marge des livres de Saint-Augustin qu'il a lus à cette époque prouvent qu'il admirait beaucoup ces traités, qui parlent si religieusement de choses religieuses[1]. Toutefois Luther connaissait déjà les traités antipélagiens de Saint-Augustin par les extraits qui s'en trouvent chez Lombard. Il loue ce dernier de tirer ses preuves si abondamment des Pères; et, en effet, Lombard a cité Saint-Augustin environ mille fois. Il est frappant que Luther s'approprie quelques idées caractéristiques de Saint-Augustin, bien qu'elles s'écartent de la théologie occamiste. Selon celle-ci, la grâce divine et la volonté humaine sont deux forces principales et égales[2] qui collaborent au salut de l'homme. Saint-Augustin s'appuyant sur Rom. 9, 16 (cela ne vient donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde) affirme que sans l'initiative de Dieu et l'appui continuel de la grâce, l'homme ne parviendrait pas au salut[3]. Une secrète affinité attirait Luther vers cette conception pour laquelle il se prononce avec énergie dans une note. Il affirme qu'il est contraire à la doctrine de l'apôtre d'attribuer à la volonté autant d'action qu'à la grâce, qu'il faut au contraire reconnaître que le salut est uniquement l'œuvre de Dieu[4]. Dieu vient au-devant de l'homme, il prend l'initiative, sa grâce est prévenante, opérante et coopérante. Ce

---

[1] W. IX, 1-14 et 15-27.

[2] Æque principales.

[3] Ut ita recte dictum intelligatur, ut *totum* detur Deo, qui hominis voluntatem bonam prævenit et præparat adiuvandam et adiuvat præparatam, nolentem prævenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit.

[4] W. IX, 70, 38: est contra positum apostolicum, 71, 2: absolute intelligendum et *totum deo tribuendum*. [D 131].

n'est pas l'augustinisme intégral que nous trouvons ici [1], mais on remarque que Luther est attiré par cette piété qui a fait l'expérience d'un Dieu vivant. Pour la même raison, il résume la distinctio 27 dans les vers attribués à Albert le Grand:

Tous les mérites que tu peux avoir, la grâce *prévenante* te les donne;
Dieu ne couronne en nous rien que ses propres dons [2].

Six ans plus tard il inscrira les mêmes vers en marge d'un sermon de Tauler [3].

[1] Luther repousse l'idée de la grâce irrésistible: W. IX, 62, 28 gratia non necessitat, sed inclinat [D 129].

[2] W. 9, 72 [D 134].

[3] W. 9, 99:

Quicquid habes meriti, præventrix gratia donat:
Nil deus in nobis præter sua dona coronat.

CHAPITRE III

La découverte de l'Évangile

Jundt a dit: «La découverte qu'il fit du véritable sens de la Parole de Dieu a été le résultat non d'une inspiration subite, mais de longs et patients efforts»[1]. Ces efforts sont certifiés par Luther et Mélanchthon, mais Luther lui-même a attribué la découverte du sens du mot «justice» à une inspiration subite, et il savait en indiquer et le lieu et la date. Le texte qui en parle le plus explicitement est en même temps un de ceux dont l'authenticité est la plus incontestable. Il se trouve dans la préface bien connue de ses œuvres, écrite en 1545»[2]. «Cette année» (1519), y lisons-nous, «j'avais entrepris pour la *seconde* fois l'interprétation des Psaumes et je pensais y être mieux préparé, après avoir traité entre temps les épîtres aux Romains, aux Galates et aux Hébreux dans mes cours. J'avais brûlé du désir[3] de bien comprendre un terme[4] employé dans l'épître aux Romains au premier chapitre, là où il est dit: «la justice de Dieu est révélée dans l'évangile»; car jusqu'alors j'y songeais en frémissant. Ce mot de «justice de Dieu», je le haïssais, car l'usage courant et l'emploi qu'en font habituellement tous les docteurs m'avaient enseigné à le comprendre au sens philosophique[5]. J'entendais par là la justice qu'ils appellent formelle ou active, celle par laquelle Dieu est juste et qui le pousse à punir les pécheurs et les coupables Malgré le caractère irréprochable de ma vie de moine, je me sentais pécheur devant Dieu; ma conscience était extrêmement

---

[1] P. 3. De même Imbart de la Tour III, p. 24: «La lumière ne fut point chez lui l'éclair qui déchire et qui embrase, mais la clarté qui, lentement, insensiblement, se lève».

Cristiani 1914, p. 377: «nous croyons, avec le P. Denifle, que cette prétendue illumination appartient à la légende».

[2] E. var. arg. I, 15 ss. [D 8, p. 16, 35 ss.].

[3] «Ardore captus fueram» plus-que-parfait.

[4] «Unicum vocabulum», non pas un passage. Müller propose, avec raison, d'intervertir les deux lignes commençant par «sed» et de supprimer le deuxième «sed».

[5] «Philosophice».

inquiète et je n'avais aucune certitude que Dieu fût apaisé par mes satisfactions. Aussi je n'aimais point ce Dieu juste et vengeur. Je le haïssais, et, si je ne blasphémais pas en secret, certainement je m'indignais et murmurais violemment contre lui et je disais: N'est-il pas suffisant qu'il nous condamne à la mort éternelle à cause du péché de nos pères et qu'il nous fasse subir toute la sévérité de sa loi? Faut-il encore qu'il augmente notre tourment par l'Évangile et que même là, il nous fasse annoncer sa justice et sa colère. J'étais hors de moi, tant ma conscience était violemment bouleversée, et je creusais[1] sans trêve ce passage[2] de Saint-Paul dans l'ardent désir de savoir ce que Saint-Paul avait voulu dire.

« Enfin Dieu me prit en pitié. Pendant que je méditais, jour et nuit, et que j'examinais l'enchaînement[3] de ces mots: « La justice de Dieu est révélée dans l'Évangile, comme il est écrit: le juste vivra par la foi », je commençais à comprendre que la justice de Dieu signifie ici la justice que Dieu donne et par laquelle le juste vit, s'il a la foi[4]. Le sens de la phrase est donc celui-ci: l'Évangile nous révèle la justice de Dieu, mais la «*justice passive*», par laquelle Dieu, dans sa miséricorde, nous justifie au moyen de la foi, comme il est écrit: le juste vivra par la foi. Aussitôt je me sentis renaître, et il me sembla être entré par des portes largement ouvertes au Paradis même. Dès lors, l'Écriture tout entière, prit à mes yeux un aspect nouveau. Je parcourus les textes comme ma mémoire me les présentait et notai d'autres termes qu'il fallait expliquer d'une façon analogue, tels que l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire l'œuvre que Dieu accomplit en nous, la puissance de Dieu, par laquelle il nous donne la force, la sagesse, par laquelle il nous rend sages, le salut, la gloire de Dieu.

« Autant j'avais détesté ce terme de « justice de Dieu », autant j'aimais, je chérissais maintenant ce mot si doux[5]. Et

---

[1] « Pulsabam » (frapper à une porte fermée).

[2] Eo loco; ici il est question d'un passage.

[3] Connexionem.

[4] Ibi iustitiam Dei coepi intellegere eam, qua iustus dono dei vivit, nempe ex fide. La « iustitia, qua iustus vivit » est donc la miséricorde de Dieu. Le juste vit « ex fide ». La foi crée un rapport spirituel entre Dieu et l'homme qui permet à Dieu d'exercer son action sur l'homme.

[5] Dulcissimum *vocabulum*.

c'est ainsi que ce passage de Saint-Paul[1] devint pour moi la porte du Paradis. Ensuite je lus le «De spiritu et littera» d'Augustin, où j'eus la grande surprise de constater qu'il interprète «la justice de Dieu» d'une façon tout à fait analogue , c'est-à-dire qu'il entend par là la justice dont Dieu nous revêt quand il nous justifie. Et quoiqu'il s'y exprime encore d'une façon imparfaite et n'explique pas clairement tout ce qui concerne l'imputation, j'eus la joie de constater qu'il enseignait à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle nous sommes justifiés. « Mieux préparé par toutes ces réflexions, j'entrepris pour la seconde fois l'interprétation des Psaumes . . . »

Une série de textes vient confirmer ce récit[2]. Leur exactitude peut être mise en doute sur certains points de détail, puisqu'ils ne font que reproduire, ou les souvenirs des amis de la maison, ou des notes prises par des élèves au cours de Luther. Ils certifient tous que la lumière se fit dans l'esprit de Luther en *un* seul moment. Ils confirment que la nouvelle conception de Luther se rattache à une nouvelle intelligence de la «justice de Dieu». Plusieurs se terminent par l'affirmation que c'est le Saint-Esprit qui lui a révélé la vérité. Ils ajoutent que l'inspiration lui est venue pendant ses études dans son cabinet de travail qui se trouvait dans la tour du couvent de Wittemberg[3]. Une autre série de textes nous

---

[1] Iste *locus* Pauli.

[2] Voir Loofs, der articulus 354 ou Müller 118 et dans les documents de Scheel, N° 15, 20, 33, 39, 48, 49, 69.

[3] Une discussion un peu singulière s'est élevée à propos de l'endroit de cette inspiration. 3 amis en parlent. Cordatus et Lauterbach parlent de la tour et d'un hypocaustum (chambre chauffée) [D 33, 48], Schlaginhaufen termine son récit par ces mots: «Dise Kunst hatt mir S S auf diss Cl. eingeben» [D 69]. Cette abréviation a trouvé différentes explications : cella, capitulum (chapitre I de l'épître aux Romains), sl = solus (le Saint Esprit *seul* l'a éclairé) [D 49], et enfin cloaca [D 39 et 69, note 3]. Grisar semble tenir beaucoup à cette variante (I, 323 s.). Seeberg ne semble pas s'en offusquer (IV, 68, note 1), tandis que Kawerau, Luther in kath. Beleucht., p. 59-63, et Scheel II, 435, note 13 s'efforcent de l'écarter, en rappelant que selon la préface la lumière s'est faite dans l'esprit de Luther pendant qu'il étudiait, et l'endroit où il étudiait était sa cellule (non plus une cellule sans fourneau comme dans les premiers temps) ou son cabinet d'études. On pourrait trouver une confirmation de cette opinion dans un passage de « de servo arbitrio W XVIII, 622 s. Erasme avait été choqué de ce que certains étendaient la Toute-Puissance de Dieu aussi à la cloaca. Luther lui

indique que la découverte du sens du terme « iustitia Dei » fut le point de départ d'un réel progrès dans la compréhension de Saint-Paul et du Psautier, surtout d'un verset qui avait beaucoup préoccupé Luther : libère-moi selon ta justice[1].

A quelle époque faut-il fixer cet événement capital? A première vue le récit de la préface semble se rapporter à un fait très proche de l'année 1519. C'est pourquoi Grisar y voit un récit relatant la découverte de l'idée qui couronne tout l'édifice de la théologie luthérienne, la certitude du salut, conception que Luther ne se serait réellement appropriée qu'à cette époque[2]. Mais Luther ne dit pas du tout que les portes du paradis se sont ouvertes pour lui peu avant le commencement du second cours sur les Psaumes (1519). Bien au contraire, il explique par quelles études et quelles expériences il fut amené, peu à peu, à bien comprendre Saint-Paul[3] et à devenir plus capable (exercitatior) d'expliquer les Psaumes[4]. Il remonte très haut[5] dans ses souvenirs et dit clairement qu'il avait

répond que, dans ce cas, il faudrait douter de l'exaucement de ses prières, si on était jeté par un tyran « in carcerem aut cloacam », comme cela a été le sort de beaucoup de Saints. Si Luther avait fait la découverte de l'évangile « in cloaca », il aurait eu à opposer à Erasme un argument, dont il n'aurait probablement pas dédaigné de faire usage.

[1] Voir E, op. ex. lat. X, 155 [D 11] : olim cum orandum essed illud psalmi : « In iustitia tua libera me » totus exhorrescebam. E, 58, 404 [D 16] : lernet inter iustitiam legis et evangelii discerniren. Kroker, p. 211, N° 393 [D 21] : Gott lob, da ich die res verstunde und wiste, das iustitia dei hiess iustitia qua nos iustificat. Da verstunde ich die grammatica, und schmeckt mir erst der Psalter. Bindseil II, 275 [D 35] : Illud vocabulum iustitia Dei Das ist in meynem hertzenn ein Donnerschlag gewest... Sed Postea... Da wardt ich frolich. E, 58, 336 [D 36] : Gottes Gerechtigkeit ist seine Barmherzigkeit. Comm. des Gal. 1535 E, I, 14 [D 56] Nulla alia tam est firma ac certa consolatio conscientiarum quam illa passiva iustitia.

[2] Grisar I, 307, 316-326. Loofs DG [4], p. 689 et Scheel II, 435, note 15, admettent une confusion de la part de Luther.

[3] C'est ce qu'ont fait remarquer Kawerau, Luther in kath. Beleucht., p. 60, O. Ritschl, DG des Prot. II, 1. Hälfte 1912, p. 9, et Seeberg, DG, IV:, p. 67, note 3.

[4] Un propos de table relaté par Heydenreich rappelle également l'importance des études pauliniennes pour l'interprétatien des Psaumes [D 15] : « Cum hoc invenissem, ita delectabar... Et sic aperta mibi erat via, ubi legebam in psalmis : « In iustitia tua libera me ! » scilicet : « In misericordia tua libera [me] ! » Ante cohorrescebam et oderam psalmos et scripturam ... Omnis scriptura sicut murus stabat, donec ... »

[5] C'est ce qu'indique l'emploi fréquent du plus-que-parfait.

fait sa découverte avant la lecture du « de spiritu et littera » de Saint-Augustin, si souvent cité dans le cours sur les Romains. S'il dit expressément qu'il avait appris à comprendre le terme de justice « philosophice », il ne peut penser qu'à une période de sa vie vouée à l'étude de la théologie systématique, et précédant la période de ses études bibliques pour lesquelles il a consulté des commentaires donnant un autre sens à ce terme.

Pour trouver le *dernier* terme admissible, il faut demander à partir de quand Luther emploie couramment le terme de « iustitia Dei » dans le sens de « miséricorde divine ». C'est à partir de l'époque où il a fait son premier cours sur les Psaumes. Cette explication se trouve déjà dans des Scholies du premier psaume, mais ce n'est qu'à partir du 35e psaume [1] (peut-être du 31e) que la justice de Dieu est presque toujours interprétée dans le sens que Saint-Paul lui donne. Dans la première partie du commentaire, cette interprétation ne se trouve que dans les pages consacrées au psaume I. Il est même frappant que les textes parallèles sont interprétés différemment selon qu'ils se trouvent avant ou après le 35e psaume. Il est instructif de comparer à cet égard les Scholies de psaume 9, 9 [2] avec celles du psaume 97, 9 [3], ainsi que celles du psaume 10, 8 [4] avec celles du psaume 118, 4 [5]. Hirsch [1], auquel nous empruntons cette démonstration, suppose que Luther a remanié plus tard l'interprétation du premier psaume. Nous savons par des lettres de 1515 et 1516 qu'il devait faire imprimer ce cours. Il ne serait donc pas étonnant qu'il eût commencé à corriger son manuscrit, qu'il jugeait lui-même plus digne de l'éponge que de l'impression [6]. Comme Luther a commencé son cours probablement à la mi-juillet, il faudrait fixer la découverte de la pierre angulaire de sa théologie en été 1513. Quelques doutes subsistent. H. Thomas [7] a étudié

---

[1] En voir la démonstration chez Hirsch, Initium theologiæ Lutheri, 1920, p. 161-165.

[2] W. III, 91, 1 ss.

[3] W. IV, 119, 2 ss.

[4] W. III, 94, 4.

[5] W. IV, 417, 26 s., v. Hirsch 163, note 1.

[6] Enders I, 27 (26, IX, 15).

[7] Hedwig Thomas, Zur Würdigung der Psalmen-Vorlesung Luthers 1513-15. Weimar 1920, cité d'après Theol. Lit.-Blatt, 1921, N° 6.

récemment le manuscrit de Luther. Si ses résultats sont exacts, il faut que la première rédaction n'ait pas été remaniée. Dans ce cas, c'est en hiver 1512-13 ou au printemps 13 que Luther a vécu une heure bénie dans sa tour à Wittemberg. Müller[1], poussant plus loin l'hypothèse du remaniement, suppose que tous les passages conformes à la nouvelle conception sont intercalés, et explique le fait qu'on ne trouve pas de trace de corrections par l'hypothèse que les pages corrigées auraient été de suite remplacées par des copies. Selon lui, la préface de 1545 laisse entrevoir que Luther n'a fait sa découverte qu'en préparant son cours sur les Romains. Il la fixe donc vers la fin de 1514. C'est supposer un bien grand remaniement du manuscrit très volumineux consacré aux psaumes, à un moment où Luther était surchargé de besogne. Une lettre datée du 16 juin 1514, et dont le ton est bien différent de celle adressée en 1509 à Braun, nous fournit la preuve qu'il devait avoir trouvé la paix définitivement avant cette date[2].

Une parole de Luther semble fixer le terminus a quo: « Quand je devins docteur, je ne savais pas encore que nous ne pouvons expier nos péchés[3] ». Seeberg, qui place la découverte beaucoup plus tôt[4], dit que ce terme de docteur ne doit pas être compris dans le sens de « docteur en théologie ». Luther aurait simplement voulu dire qu'en commençant son enseignement (1508) il n'était pas encore au clair[5]. Mais la phrase est beaucoup plus incisive, si Luther dit qu'il avait obtenu le grade le plus élevé, sans avoir réellement compris l'évangile[6]. Si Luther avait fait sa découverte vers 1509, il serait bien étonnant qu'on n'en trouvât aucune trace dans les annotations aux Sentences[7]. Seeberg[8] ainsi que

---

[1] Müller, Werdegang, 128-30.

[2] Enders I 18. Voir la conclusion, p. 173.

[3] W. 45, 86.

[4] Vers 1509. Bœhmer, qui avait partagé ce point de vue dans la seconde édition de son Luther, s'est rallié, dans sa troisième édition, à l'opinion qui place la découverte en 1513, v. p. 4 et 47; [4]52.

[5] D. G. IV, 71, note 2.

[6] Scheel II, 437, note 17.

[7] Grisar I, 17, Hunzinger, Lutherstudien, 1. Heft, Leipzig 1906, p. I. Scheel, § 10; voir notre chapitre : le problème religieux et dogmatique.

[8] IV, 69 s.

Jundt [1] explique ce silence par le fait que Luther n'a presque pas annoté le 4e livre des Sentences traitant le problème de la justification [2]. Seeberg se contente d'affirmer que les annotations n'excluent pas que Luther ait eu à ce sujet des idées nouvelles; il indique que l'on peut même y trouver un premier indice d'une nouvelle conception de la fiducia (= spes) [3]. Il se rapproche donc de la façon de voir de Jundt qui y voit « apparaître la notion de la foi au Christ incarné qui est l'élément nouveau [4] de la pensée de Luther et sera le germe fécond d'où sortira bientôt une plus riche moisson ». « Une conception de la foi toute nouvelle se fait jour. [5] Sous la forme imparfaite qu'elle peut revêtir ici-bas, la foi « acquise » est déjà la foi qui sauve. Elle justifie l'homme non *parce* qu'il croit, mais par *ce qu'il croit.* Il saisit le Fils incarné, le Christ Sauveur [6]. »

Scheel [7] a fait remarquer que les idées indiquées ici par Luther ne laissent nulle part ressortir leur parenté avec les doctrines défendues plus tard par le Réformateur et qu'elles ne sont absolument pas différentes des conceptions occamistes. Au contraire, Luther distingue encore clairement entre la foi acquise (par un effort de volonté) et la foi infuse, don de la grâce. La foi acquise ne fait qu'accepter la doctrine de l'Église, par exemple le dogme de l'incarnation; elle est un acte d'assentiment, une croyance [8]. On peut la posséder même en état de péché mortel! [9] Elle ne met donc pas en

[1] P. 109, Jundt ignore la « découverte de l'évangile » dans la tour de Wittemberg.

[2] Il n'en a peut-être jamais eu l'intention, car les commentaires de l'école occamiste traitaient tous avant tout les deux premiers livres, v. Seeberg, III, 627, note 2 et 628.

[3] W. 9, 91 [D 141, p. 69, 5 s.] fides facit subsistere, i. e. sperari ea quæ non videntur. *Spes enim servat quæ fides prædicat* et docet.

[4] V. Müller 106, note 1.

[5] C'est aussi l'opinion de Müller, p. 106-108, mais il caractérise cette foi tout autrement.

[6] P. 112 s., v. W. IX, 17, 39, 43. C'était déjà l'opinion de Köstlin, Luthers Theologie, [2] p. 39.

[7] Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch., N° 100, p. 135-147 et II, 236-238.

[8] Assensus. Intellectus recipit sensum verborum W. IX, 92, 23 ss., 93 [D 142, p. 69, 32 s.].

[9] Fides quæ remanet cum peccato mortali non est ea quæ possit martyrium obire et cætera. Sed est aquisita... non elevat naturam super se W. IX, 90 [D 141, p. 68, 27 ss.

rapport avec Dieu et ne donne pas la « vie » par ce qu'on croit. Cette croyance est uniquement une condition préalable de la vie chrétienne[1]. Elle nous fait connaître les choses invisibles; elle en est un « argumentum, signum, Kuntschafft »[2]. Luther oppose clairement à cette foi acquise la foi infuse, don surnaturel de la grâce. Cette foi infuse, toujours unie à la charité et à l'espérance[3], est seule capable de transformer la vie et d'inspirer des œuvres méritoires qui nous font subsister devant Dieu.

En tenant compte de ces affirmations si catholiques[4], il est difficile de trouver autre chose que l'affirmation de la nécessité de l'assentiment au dogme de l'incarnation, même dans une phrase comme celle-ci: « croire à Christ, c'est croire à son humanité qui nous a été donnée pour notre vie et notre salut. C'est lui qui, par la foi à son incarnation, devient notre vie, notre justice, notre résurrection[5] ». La vie religieuse n'est pas encore rattachée directement à la personne du Christ. Dans toutes les annotations, elle dépend du don de la grâce infuse, et ce don se fait par l'intermédiaire des sacrements!

Müller[6] voit l'indice d'une conception nouvelle dans l'affirmation que les trois vertus théologales sont *toujours* inséparables. Par là, Luther repousse la théorie de la « fides informis », un état intermédiaire entre la foi acquise et la « fides formata » qui, elle, est toujours unie à la « caritas », source de toutes les bonnes œuvres. Selon une théorie traditionnelle, cette foi non formée est déjà un don de Dieu, mais elle peut subsister, même si le chrétien est en état de péché mortel, et ne possède donc pas la « caritas ». Selon cette même théorie, on pouvait mériter « de congruo » la foi formée à l'aide de la grâce actuelle et de la foi non formée. En

---

[1] Sine fide nemo potest sperare et bene agere W. IX, 91 [D 141, p. 69, 12 s.].

[2] Ibidem D, p. 69, 7 ss. Elle ne mène pas nécessairement à la confiance. On peut être irréprochable au point de vue des croyances et être un mauvais chrétien.

[3] Infusa, quæ venit et recedit cum caritate, ibidem D, p. 68, 24 s. Talis fides non est sine caritate et spe W. IX, 72 [D 133, p. 63, 12].

[4] La doctrine que les trois vertus théologales (foi, amour, espérance) sont inséparables n'a pas été acceptée par le concile de Trente, mais était très répandue avant le concile, v. Müller 106.

[5] W. IX, 17, v. Jundt, 112.

[6] P. 107.

niant la foi non formée, Luther fait de la foi justifiante un don absolument gratuit de Dieu, et c'est là que réside, selon Müller, l'originalité de la conception de Luther à cette époque. Ce ne serait d'ailleurs qu'une première lueur annonçant le jour. Müller fait espérer qu'il développera prochainement ses thèses plus amplement.

Nous serions plutôt disposés à admettre une première indication de la conception future du Réformateur dans le sermon, composé pour G. Mascow en 1512 (?), où Luther attribue la régénération spirituelle à l'action mystérieuse de Dieu qui agit en nous par sa *Parole*[1]. Dans les quatre définitions de la foi que Luther donne dans « la liberté chrétienne », il la décrit comme « foi en Christ » (N° 12) et « foi en la parole de Dieu (N° 10), et montre comment l'objet de la foi transforme la nature humaine. Mais la distance est grande entre l'exposé si clair de « la liberté » et les quelques lignes de 1512 qui pourraient, à la rigueur, en être comme un pressentiment. D'ailleurs l'authenticité de ce sermon est contestée.

Hirsch[2] admet la date de 1513 comme date de la découverte de l'Évangile, mais il voit dans les passages cités par Jundt une indication que Luther possédait en 1509 quelques notions élémentaires de sa future doctrine. Il dit que quiconque affirme que « Christ est notre foi, notre justice, notre grâce et notre sanctification », se condamne lui-même, doute de l'efficacité de sa propre foi et de sa propre justice, et aspire pour cette raison à saisir Christ. Il se considère comme soumis au péché tant qu'il vit, mais il entrevoit aussi où trouver le salut. Luther pouvait donc, dès ce moment, approuver le jugement que sa conscience portait sur lui, sans pour cela désespérer. Il connaissait un fait divin dont il devait attendre le salut, mais ne savait encore comment l'interpréter. Il ne commencera à construire une nouvelle théologie qu'en 1513. Il nous semble démontré par Scheel que les passages cités n'indiquent pas nécessairement que Luther ait eu, à ce moment là, des idées s'écartant des doctrines traditionnelles. Il n'est pas exclu que Luther ait pensé comme Hirsch le suppose, mais on ne peut le prouver avec certitude.

---

[1] W. I, 10-17, v. Jundt 115.

[2] Initium, p. 160.

Il nous faut revenir sur la question de savoir en quoi consistait la découverte de Luther. Il s'est exprimé une fois à ce sujet d'une façon qui prête à malentendu dans son cours sur la Genèse. Et peut-être sommes-nous en droit d'attribuer l'incorrection de l'expression aux éditeurs de ce cours, qui ne l'ont publié qu'après la mort de Luther. Nous y lisons: Je m'efforçais avec anxiété et avec le plus grand soin de découvrir le sens de Rom. I: «La justice de Dieu est révélée dans l'évangile.» Je me heurtais à ce terme (vocabulum illud) de «justice de Dieu» que j'expliquais selon l'usage (usitate) ainsi: La justice de Dieu est la qualité qui fait de lui un Dieu qui est juste et qui punit les pécheurs. C'est ainsi que tous les docteurs avaient interprété ce passage (hunc locum), à l'exception de Saint-Augustin: «La justice de Dieu c'est la colère de Dieu.[1]» Le père Denifle a fait une enquête sur cette question[2], et voici le résultat de ses recherches: «Pas un seul écrivain catholique, depuis l'Ambrosiaster jusqu'à Luther, n'a entendu ce passage de Saint-Paul dans le sens de la justice divine qui punit, dans le sens d'un Dien irrité. Tous, au contraire, l'ont entendu de Dieu qui justifie, de la justice obtenue par la foi[3]». Et voici la conclusion de Denifle: «Les théologiens protestants se trouvent donc en face de cette alternative: Ou Luther n'a pas lu un seul des écrivains catholiques qui avaient interprété ce texte, et alors il porte sur eux un jugement inconsidéré, en pleine *ignorance* de cause; ou, ce dont il est assez coutumier, il a caché la vérité de propos délibéré[4]». Ou ignorant ou menteur, voilà donc le dilemme qu'on nous pose. Reconnaissons franchement que ce passage du commentaire de la Genèse contient une erreur matérielle. Pour en saisir le sens probable, comparons-le à la description de la découverte de l'Évangile due à la plume de Luther lui-même, et non à celle d'éditeurs qui ont pu employer des cahiers de cours contenant des erreurs ou dont le texte a été mal interprété ou amplifié. Dans la préface de

---

[1] Enarr. in Gen. ad cap. 27, E. VII. 72 [D. 20].

[2] Ergänzungen zu Denifles Luther und Luthertum. I. B. Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bei Luther über Iustitia Dei (Rom. I, 7) und iustificatio. 1905.

[3] Denifle-Paquier [2]2, 366s.

[4] ibidem 367.

1545 Luther dit que les *docteurs* lui avaient enseigné à comprendre le *terme* de « justice de Dieu » au sens philosophique, et qu'il entendait donc par là la justice qu'ils appellent formelle ou active, celle par laquelle Dieu est juste et qui le pousse à punir les pécheurs. Il dit clairement que la théologie *systématique* de l'époque (les docteurs) définissait ainsi le *terme* (vocabulum) de justice de Dieu. Luther avait expliqué les Sentences de Lombard. Dieu y est nommé: « Celui qui donne à chacun ce qui lui revient et qui juge des mérites »[1]. Hirsch a démontré que l'opinion attribuée par Luther aux docteurs est exactement celle de Biel dont Luther connaissait toutes les définitions par cœur[2]. Biel emploie le terme de « misericordia » quand il veut parler de l'activité de Dieu par laquelle il travaille au salut des hommes. Il réserve le terme de « iustitia » pour caractériser son attitude envers les pécheurs[3]. Voilà pourquoi Luther comprend la justice comme une « iustitia puniens ». Il reproduit donc très exactement l'enseignement qu'il a reçu. Cela était déjà chez Thomas d'Aquin; et de même tous les commentaires des Sentences fourniraient des preuves à l'appui de cette affirmation[4].

Au moment où Luther commençait des études exégétiques sérieuses, un grave problème se posait pour lui: Comment se fait-il que Dieu nous fasse annoncer par l'Évangile sa justice? Comment peut-on nommer l'acte par lequel Dieu nous justifie, sa justice? Qu'on le nomme sa miséricorde, on le comprend, mais sa justice? Même si Luther a lu les explications des exégètes de Rom. I, 17[5] qui disaient que Dieu nous sauve « par sa justice par laquelle il nous justifie[6] », et s'il a rencontré ainsi une tout autre notion de la justice, il a pu se demander comment un terme peut prendre subitement un sens tout différent

---

[1] Distributor et iudex meritorum Lomb. IV d, 46 c. voir Seeberg IV, p. 67, note 1 et 2.

[2] Hirsch, Initium theologiæ Lutheri 150-153.

[3] Ad divinam iustitiam damnantem reprobos et ad divinam misericordiam salvantem electos. Hirsch 151, note 2.

[4] Müller 124.

[5] Il faut les distinguer des « docteurs » nommés dans la préface. Uniquement dans le texte tiré du comm. de la Genèse (peut-être apocryphe) les docteurs et les exégètes sont confondus.

[6] Iustitia *qua* nos justificat.

du sens usuel et de la définition qu'en donnaient les docteurs[1]. A moins d'avoir pris l'habitude de jongler avec un terme à double face et d'avoir subi ainsi une déformation professionnelle du bon sens, il fallait reconnaître qu'il y a ici un problème à résoudre. Et le problème qui se pose est en réalité un des plus ardus, et il a préoccupé la pensée chrétienne pendant des siècles[2]. En commençant à lire Saint-Paul, Luther ne pouvait faire autrement que d'essayer d'appliquer au *passage* Rom. I, 17 ce qu'il avait appris chez les docteurs et d'expliquer le *terme* de justice comme on le lui avait enseigné. Il sentait bien qu'il ne saisissait pas ainsi les pensées consolantes de l'Évangile, mais ne savait comment concilier la pensée de l'apôtre avec ce qu'il avait entendu dire jusqu'alors de la justice de Dieu. L'évangile devenait terrifiant tant que les mots gardaient leur sens[3]. Et comment devait-on comprendre la prière du 30e psaume: Délivre-moi selon ta justice ?[4]

Voilà pourquoi il se «ruait» toujours à nouveau sur ces textes comme sur une porte fermée, qu'il voulait forcer pour trouver une issue à ses angoisses. Il ne trouva de paix que lorsqu'il eut appris non pas à appliquer les définitions des docteurs à l'exégèse, mais lorsqu'il eut réussi à créer une nouvelle théologie, une nouvelle conception de Dieu, à l'aide des résultats de son exégèse. Et c'est là le point de départ de sa réforme.

---

[1] Usus et commetudo doctorum.

[2] voir Holl, Die iustitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. Tübingen 1921. p. 73s.

[3] Nisi Deus per evangelium dolorem dolori adderet et *etiam per evangelium* nobis *iustitiam et iram* suam intentaret. Préface de 1545.

[4] D. 15, 21, 35, 91.

CHAPITRE IV

La forme primitive de la conception luthérienne de 1513 à 1515

à consulter: Jundt, p. 125-152.
Grisar I, 53-58.
Cristiani, Luther au couvent, Revue des questions historiques 1914, 22-34.
F. Looß, Der Articulus stantis et cadentis ecclesiæ, Theol. Stud. u. Krit. 1917, 322-420.
O. Scheel II, § 13.
E. Hirsch, Initium Theologiæ Lutheri 1920 (Festgabe für den Kaftan), 153-169.

§ 1. — Le caractère général de cette conception.

En s'en tenant uniquement aux formules employées par Luther dans la préface de 1545 et en les comparant à celles en usage chez les exégètes catholiques, on peut concéder que la ressemblance entre elles est frappante. Mais «si duo dicunt idem, non est idem». Le fait qu'un homme, qui, n'en déplaise aux admirateurs du P. Denifle, n'était ni un ignorant ni un menteur, a pu constater toute sa vie une divergence fondamentale entre la doctrine traditionnelle et sa propre conception depuis 1513, nous force à rechercher en quoi cette divergence consistait. Afin de se faire mieux comprendre du grand public, Luther a employé des formules toujours plus simples pour marquer la distance entre ses idées et celles du passé. A force de simplifier, on devient inexact. Les formules employées en 1545: justice active (appliquée peu à peu au catholicisme tout entier) et justice passive (Luther) ne caractérisent exactement ni la théorie catholique ni celle de Luther. On comprend qu'un théologien catholique en conteste la précision et lui reproche d'être injuste même envers la théologie scolastique. La théologie catholique enseignait également que Dieu, dans sa grâce, s'efforce de rendre les hommes, ou du moins (là où on admettait la prédestination) quelques hommes, justes,

de les justifier. Ce qui distingue la doctrine catholique de celle de Luther, c'est l'affirmation que Dieu ne couronne que les mérites acquis sous l'impulsion et avec l'aide continue de la grâce. Il faut que l'homme soit devenu juste pour que Dieu l'agrée. Dieu demeure, avant tout, le Dieu juste qui pose des conditions à ceux qu'il reçoit dans sa communion, tout en leur aidant à satisfaire à ces conditions. Luther a trouvé la paix dans le paradoxe que le salut est inconditionnel. Le chrétien reçu en grâce est toujours «juste et pécheur». Dans les rapports entre Dieu et l'homme il n'y a aucune place pour les mérites, ni pour une justice qui mesure le salut selon les mérites. Dans la doctrine catholique, Dieu tient un livre de comptes. La raison comprend et démontre les rapports qu'il y a entre la justice, qui reste l'idée dominante, et la grâce, qui rend les hommes justes en transformant leur nature et leur caractère. Dans l'idée de Luther, la grâce surpasse tout entendement. Elle est irrationnelle, mystérieuse. Le Dieu parfaitement saint enveloppe de son amour une humanité soumise irréparablement à l'état de péché. La religion de Luther est la religion d'un homme convaincu d'être entaché d'une tare indélébile, mais aussi d'un homme qui a fait l'expérience d'un amour divin dont il ne peut comprendre la raison, dont il se sent toujours indigne, auquel il ne peut jamais prétendre, auquel il n'aura jamais droit, pour lequel il ne pourra que témoigner, bien imparfaitement du reste, sa reconnaissance. Les formules, analogues quant à la lettre, qu'emploient Luther et ses adversaires, pourront donc cacher deux significations différentes, voire même contradictoires. Il faut un effort de bonne volonté pour saisir le sens exact, l'esprit de ces déclarations[1]. Au reste on y découvrira, de part et d'autre, l'expression d'une piété profondément sérieuse et sincère.

Mais Luther n'aurait-il pas, tout simplement, escamoté la «justice», comme on le lui a reproché de son temps et comme on l'en accuse jusqu'à nos jours?[2] On peut se demander comment un mot a pu être aussi révélateur. C'est ce que seule une analyse exacte de ce terme peut nous expliquer. Pour la faire, nous ne pourrons pas nous en tenir aux expli-

---

[1] D. 102 et 103. v. Denifle-Paquier II, 383 et Grisar I, 61.

[2] Denifle-Paquier III, 67ss.: «Le mauvais drôle caché derrière le paravent de la justice du Christ peut se permettre toutes les énormités possibles».

cations de 1545 trop simplifiées. Il faut rechercher le sens primitif de ce terme dans les documents contemporains de l'événement. Le terme de « justice passive de Dieu » ne se trouve d'ailleurs sous la plume de Luther qu'à partir de de 1531[1]. Luther emploie dans le commentaire des Psaumes plusieurs formules pour définir sa nouvelle conception religieuse. Elles ne veulent pas exprimer plusieurs conceptions dogmatiques juxtaposées. Elles veulent plutôt *délimiter le champ des expériences religieuses de Luther*. Elles s'efforcent de faire connaître au lecteur *un ensemble* d'expériences qui se tiennent et qui lui semblent correspondre à celles de l'apôtre. Il dit: « C'est ici l'opinion du plus profond théologien, de l'apôtre Paul, qui est absolument inconnue à nos théologiens actuels. Je ne sais s'ils n'en comprennent pas le système, mais je sais que pratiquement ils n'en font pas usage[2]. » Luther se sépare ici nettement de l'école occamiste qui l'a formé, et à laquelle il reproche de ne pas savoir interpréter et appliquer la doctrine de l'apôtre, qui était une autorité incontestée pour tout théologien catholique, spécialement à Wittemberg[3]. En mettant en lumière la religion de l'apôtre, Luther ne songeait point encore à rompre avec le catholicisme. Il le conserve presque tout entier à cette époque[4]. Il ne rejette ni les sacrements ni la hiérarchie ecclésiastique. Il est simplement convaincu que la théologie de son *école* fait fausse route et qu'elle enseigne mal le chemin du salut. Il la discute, comme c'était son droit. Il lui oppose l'autorité de l'apôtre, comme c'était son devoir. Il veut la corriger sur ce point, et sur ce point seulement. C'est un point essentiel pour lui, mais il ne voit pas que sa conception pourrait entraîner un bouleversement

[1] Hirsch, p. 155 et 157.

[2] W. III, 31 [D. 149].

[3] La Faculté de Wittemberg était vouée à Saint-Paul ... divo Paulo, tubæ evangelii. Voir Sch. II, 182.

[4] Denifle-Paquier II, 409. Dans ses dictées sur le Psautier, il explique le passage de Saint-Paul aux Romains (I, 17) dans un sens parfaitement traditionnel. — Grisar I 56: « Aucun passage (de ce commentaire) n'indique clairement une déviation de la foi traditionnelle. » Cristiani 1914, 26: « La pensée de Luther est encore à peu près orthodoxe. 34: « En somme une doctrine à peu près pure quoique peu précise et parfois équivoque. » — Imbart de la Tour III, 25 s.: « L'équilibre entre la doctrine de la grâce et celle des œuvres est rompu ... Voilà donc quelques-unes des idées maîtresses du luthéranisme. »

de tout l'édifice de la doctrine traditionnelle et des institutions séculaires. Ce n'est que peu à peu qu'il s'est rendu compte des conséquences logiques de son nouveau principe. Son attitude n'a encore rien de celle d'un révolutionnaire.

En employant plusieurs formules qui se complètent réciproquement, Luther suit le même procédé que nous lui voyons appliquer en 1520. Voulant définir la foi qui sauve dans «la liberté chrétienne», il en donne quatre définitions différentes qui s'expliquent et se complètent réciproquement[1]. Ni l'une ni l'autre n'exprime toute sa pensée. Il faut les combiner pour savoir, ce qu'il a éprouvé et ce qu'il a voulu faire expérimenter à d'autres. En 1513 il emploie trois groupes de formules qu'il faut analyser séparément pour essayer ensuite d'en comprendre l'ensemble, comme il faut savoir combiner les données d'un plan horizontal, d'une coupe verticale et d'un dessin en perspective pour se faire une idée de l'ensemble d'un monument d'architecture. Ces trois formules sont: la «justice par la foi», la «justification passive de Dieu» et la «justice du Christ».

§ 2. — *La justice par la foi.*

Nous plaçons en première ligne la «justice par la foi», car c'est l'expression la plus fréquente. «Justitia fidei[2]» peut être remplacé par «justitia ex fide[3]» ou «justitia quæ est fides[4]». Le mot de «fides» peut être renforcé par «sola[5]». Le verbe «credere» peut se substituer au substantif «fides[6]». Cette justice, nous la possédons; elle est *notre* justice. Mais Luther pourra tout aussi bien la nommer la «justice de Dieu[2]». Par là, il la distingue d'une justice acquise par nos efforts et qui ne nous rend justes, ne nous donne quelque valeur qu'à nos propres yeux et à ceux des hommes. La vraie

---

[1] Voir «de libertate christiana», § 10-13.

[2] W. III, 111, 10. In iustitia fidei. III, 200, 18. Iustitiam tuam fidei, qua iusti fiant.

[3] W. III, 66, 6. In iustitia tua que est ex fide.

[4] W. III, 320, 20 s. Iustitiam que sit vera et coram deo plena, que est sola fides.

[5] Voir encore W. IV, 438, 4. Fides enim sola iustificat.

[6] W III, 331, 3 iustitia est credere Deo.

justice, la justice au sens absolu du mot, ne peut nous venir que de Dieu[1]. Elle seule nous rend justes à ses yeux[2].

Quel est l'objet de la foi? La foi reconnaît que Dieu seul est juste, qu'il est donc en droit de nous juger, de nous rejeter, de nous faire sentir notre non-valeur. La foi donne raison à Dieu quand il nous juge. La foi accepte le témoignage de notre conscience; elle est une forme de la pénitence.

Nous ne répétons que la même idée sous une autre forme en disant: La foi reconnaît que l'œuvre du Christ était nécessaire à notre salut. Car la foi reconnaît par là notre incapacité absolue à acquérir ce salut. En affirmant l'œuvre rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ, le croyant comprend en même temps que Dieu veut son salut, et c'est pourquoi il prend confiance en lui. Un rapport personnel s'établit donc entre l'âme et Dieu, ce Dieu qui justifie. Le terme qui désigne ce rapport est «la foi». La «justice» du chrétien étant le résultat de ce rapport, elle devient synonyme de «foi»: La foi est la justice. La foi justifie. Dieu justifie.

§ 3. — «La justice» ou «la justification passive de Dieu».

a) La «justice passive de Dieu» (justitia Dei passiva) signifie dans la préface de 1545 «la justice par laquelle Dieu nous rend justes».

L'*expression* «justice passive de Dieu» ne se trouve pas avant 1531. Luther justifie dans son commentaire de la Genèse[3] l'emploi qu'il fait de ce terme «iustitia Dei» et de termes analogues, comme celui de «via domini» qui, d'après la grammaire latine, ne peuvent signifier que «la justice que Dieu possède ou exerce», «le chemin que Dieu prend». Il indique que, selon la grammaire latine (et grecque), un génitif qui est complément d'un substantif verbal équivaut toujours au sujet du verbe auquel se rattache le substantif, si ce verbe est intransitif (iustitia Dei = la justice que Dieu possède ou exerce). Le génitif ne peut équivaloir au complément direct

[1] W. IV, 241, 26 quod intellegitur de ea iustitia que in nobis est ex Deo per fidem.

[2] W. III, 199, 18, iustitia fidei tua qua coram te iusti sumus.

[3] Enn. in Gen. E. ex. 10, 154-157.

que si le nominatif dont il dépend a une signification transitive[1]. Luther rappelle qu'en hébreu il n'en est pas ainsi, que la combinaison d'un nominatif et d'un génitif indique simplement qu'il y a un rapport quelconque entre ces deux termes, et que la nature de ce rapport ne peut être découverte qu'en examinant le sens de la phrase tout entière. Le fait que « les épîtres de saint Paul contiennent beaucoup d'hébraïsmes les rend parfois si obscures ». C'est en rendant attentif à ces hébraïsmes que Luther justifie son interprétation de justice de Dieu par justice devant Dieu (iustitia coram Deo). Il avait d'ailleurs admis cette interprétation longtemps avant d'en avoir trouvé une explication grammaticale. Elle se trouve déjà en 1513 dans le commentaire des Psaumes[2]. Toute cette terminologie nous semble si compliquée puisque la langue française ne connaît pas le sens de « justice » que le langage scolastique attribue à ce terme. C'est ainsi que Luther traduit « via domini » par « le chemin que Dieu prend » (actif) ou par « ce que Dieu crée dans nos cœurs », par exemple la foi (passif), « iustitia Dei » par « la justice que Dieu exerce » (actif) ou « la justice que Dieu communique » (passif). Dans la préface de 1545, il remarque qu'il faut traduire ainsi « opus Dei » (l'œuvre de Dieu) par « ce que Dieu crée en nous » (quod operatur in nobis Deus), et d'une façon analogue les termes de « virtus Dei », « sapientia Dei », etc.[3]... Les souvenirs de

[1] Amor Dei peut signifier « amamus Deum », aussi bien que « Deus amat »; laus sanctorum peut être traduit par « laudamus sanctos », aussi bien que par « sancti laudant ». Il n'en est pas de même de essentia Dei.

[2] W. III, 199, 18. Iustitia fidei tua, *qua* coram te iusti sumus.
W. III, 286, 11. Iustitiam tuam, *qua* tu iustificas et qua *coram te* iusti sunt.
W. IV, 117, 31. Revelavit iustitiam suam fidei, que est in Christo, per quam iustificantur.
W IV, 372, 22. Iustitia tua, qua me iustificas.
IV, 443, 9-11. Exaudi me in tua iustitia, non in mea iustitia, sed quam tu das et dabis mihi per fidem.
ibidem, 13 s. Non erit iustus nisi per tuam iustitiam in compectu tuo coram te omnis vivens.
III, 451, 17. Annunciem Potentiam tuam, qua potentes sumus coram te, et iustitiam tuam (qua) iusti sumus coram te Deus, que potentia et iustitia eos non coram hominibus, sed usque ad angelos exaltat. Voir Hirsch, p. 166.

[3] Virtus Dei qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei.

Luther sont donc exacts sur ce point aussi, car nous trouvons la même explication dans le commentaire des Psaumes[1].

b) Cette interprétation du terme de justice n'est *pas la forme primitive de la pensée de Luther.* Il aurait pu trouver ces formules dans bien des commentaires et il les a certainement lues sans en être frappé. Car les auteurs catholiques pouvaient l'employer en lui attribuant un sens tout différent de celui dans lequel Luther l'a compris. La théologie scolastique enseignait aussi que la grâce de Dieu nous rend justes devant Dieu, mais elle entendait par là que la grâce infuse, don de Dieu, nous transforme et nous rend capables d'acquérir des mérites que Dieu, le « iudex et distributor meritorum », accepte et couronne. Luther entendait tout autre chose par la grâce, par l'œuvre de Dieu en nous. S'il a employé, dès le commencement et plus tard exclusivement, les mêmes formules que les auteurs catholiques avaient employées avant lui, c'était uniquement pour simplifier sa terminologie, pour la rapprocher aussi de la terminologie paulinienne qu'il avait lui-même trouvée obscure. Il s'est exposé par là à être mal compris. Pour découvrir le sens primitif de la pensée luthérienne qui nous donne la clef de ses formules postérieures, il faut rechercher les *expressions originales* de la pensée du Réformateur au moment de la découverte du Dieu de l'Évangile. Ces expressions, il les a abandonnées peu à peu *tout en conservant l'attitude religieuse qu'elles expriment.*

c) Loofs fait remarquer que primitivement « passiva », ajouté à « iustitia Dei » ou plutôt à « iustificatio Dei[2] », indique que ce substantif remplace un verbe au mode passif : « Dieu est justifié quand sa justice est reconnue »[3].

Il est justifié par nous, il est juste à nos yeux, si nous approuvons le jugement qu'il porte sur nous, si « nous nous condamnons nous et nos fautes avec une sincère repentance et reconnaissons que nous attirons sur nous par son *juste* jugement la condamnation et la mort », comme dira la confession

[1] Voir encore III, 458, 8-10. Qui apostolum et alias scripturas vult sapide intellegere, oportet ista omnia *tropologice* intellegere : Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes, etc. III 465, 33-35. III 541, 38 s. Voir Loofs 353.

[2] C'est le terme plus clair qui, primitivement, remplace *toujours* « justitia ».

[3] Deus iustificatur quando iustus esse *creditur.* Ficker II, 59, 10, 19.

des péchés. Luther ne peut assez souvent répéter qu'il faut avant tout s'accuser soi-même, se condamner soi-même et donner raison à Dieu[1], car le seul jugement que Dieu puisse porter sur nous est une sentence de condamnation. Le chrétien doit donc aussi se reprocher son imperfection. « Ce que nos théologiens scolastiques nomment les actes de la pénitence, être en colère contre soi-même, pleurer sur ses péchés, avoir honte de ses péchés, avoir horreur de soi-même, se châtier, c'est ce que l'Écriture désigne par « le jugement »; car le commencement de toute justice c'est de s'accuser soi-même.[2]» Ce dernier passage, emprunté aux Proverbes, est à cette époque, une des formules de prédilection de Luther[3]. Il faut donc donner raison à Dieu quand il certifie « que nous sommes tous pécheurs et que nous ne pouvons devenir justes que par la foi en Christ »[4]. Dans ce passage, et dans tous les passages analogues, la seconde affirmation doit, avant tout, renforcer la première[5]. Ce jugement porté sur soi-même, cette justification de Dieu, est la condition primordiale de la justification de l'homme, car, en se jugeant ainsi, l'homme est d'accord avec Dieu, il est dans le vrai, il prend part à la justice de Dieu.

« Qui se juge et confesse son péché, donne raison à Dieu et constate qu'il dit vrai[6], car il dit lui-même ce que Dieu dit de lui. Et ainsi il est déjà conforme à Dieu, et il dit vrai, et il est juste comme Dieu, avec lequel il est d'accord. Car Dieu et lui disent la même chose »[7]. « C'est cette con-

---

[1] In principio accusare se ipsum, condemnare se ipsum, iudicare se ipsum, iustificare Deum.

[2] W. III. 29 9-16. De même 31, 3-7 [D 149].

[3] Iustus in principio est accusator sui Prov. 18, 17. W. III, 29, 16, 30, 39; 370, 18, Ficker II. 105 30, Enders I. 154 38. voir Deuxième Période, p. 112.

[4] W. IV, 388, 32 s.

[5] W. IV, 383, 7 s. Equum est iniustos et peccatores *fieri* (= se sentir pécheurs), ut justificetur deus in sermonibus suis; quia non venit iustos vocare, sed peccatores, id est ut iustitia nostra agnoscatur nihil esse nisi peccatum ... ac sic potius iustitia Christi regnet in nobis, dum per ipsum confidimus salvari ... [D 224]. Voir Grisar I 55, note 5. Le passage explique le « esto peccator et pecca fortiter, sed fide », cité Denifle-Paquier II, 207 et 477 ss.

[6] Deum iustificat et verificat.

[7] W. III, 289, 33 ss. Voir toute l'explication de Ps. L (LI), W. III, 284 à 293 [D 175, 177] et les annotations au même psaume du psalterium quincuplex de Jacques Lefèvre W. IV, 496-98.

formité de l'homme, qui se juge, et de Dieu, qui le juge, qui constitue la seule justice de l'homme, puisqu'elle est la seule « ressemblance » que l'homme puisse avoir avec Dieu [1] ». Luther a accentué si fortement l'importance de ce jugement porté sur soi-même, que l'on pourrait croire qu'il y voit la condition essentielle et unique de la justification, une espèce de « disposition » parfaite à la grâce. Il y a des passages qui semblent dire que ce jugement entraîne automatiquement la justification de l'homme. Il s'en trouve dans le commentaire des Psaumes [2]. On peut en relever dans le commentaire des Romains [3]. Et encore en 1518 Luther écrivait à Spalatin [4]: « Qu'est-ce que la justice? s'accuser soi-même. Qui est juste? Celui qui s'accuse. Pourquoi? Parce qu'il prévient le jugement de Dieu et condamne lui-même ce que Dieu condamne, c'est-à-dire qu'il se condamne lui-même. Et ainsi il est d'accord en toutes choses avec Dieu, et il formule le même jugement que Dieu, et *par cela* il est véridique, juste, etc. » Nous citerons encore un passage qui modifie un peu cette conception et la rapproche d'autres idées directrices de la pensée de Luther: «Il est impossible que celui qui confesse son péché ne soit pas juste, puisqu'il dit la vérité. *Et où est la vérité, là est le Christ.* Comme le pardon du péché entraîne une résurrection, il est clair que puisque les injustes ne s'accusent pas, le péché ne leur est pas pardonné et qu'ils ne peuvent donc ni renaître ni être justifiés [5] ». Luther a abandonné peu à peu cet ordre d'idées. Il y revient fréquemment dans le commentaire des Psaumes [6], moins souvent dans celui des Romains, et moins souvent encore dans les écrits postérieurs. On évitait des confusions en réservant le terme de justification pour la justification de l'*homme*. Mais on comprend que le

---

[1] Jundt 148.

[2] W. IV, 90: Condemnatio sui ... erit pro iustitia. III, 409, 31: dat gloriam deo, *per quod* iam ipse iustus est. IV, 236, 14: (illi se accusant) per hoc et iustitia eius in fidelibus suis. V. Loofs 415.

[3] Ficker II, 65, 6: *Per hoc* « iustificari Deum » nos iustificamur. II, 59, 19 s. *per tale enim credi* iustificat i. e. iustos reputat. Unde hec dicitur iustitia fidei et Dei.

[4] Enders I, 154, 37-43. Sur la même page nous retrouvons encore le passage des Proverbes: « iustus primo est accusator sui ».

[5] W III, 29, 40 ss. [D 148].

[6] Voir Loofs, 415.

terme de « justification de *Dieu* » ait été précieux à Luther en 1513, car il répondait à ses expériences religieuses et il l'aidait à montrer l'accord entre ses expériences et la Bible. Il n'est pas étonnant que Luther ait été rempli de joie en constatant que la Bible aussi réclame de notre part une « justification de Dieu ». Le jugement que Luther avait porté sur lui-même jusqu'alors et qui l'avait empêché de se laisser apaiser entièrement par le « bon Dieu », le Christ débonnaire de Staupitz, lui apparaissait maintenant comme l'*attitude normale* du chrétien. Il avait douté de son salut, douté de la possibilité d'acquérir, même avec l'aide de la grâce, une sainteté suffisante. Ses doutes perdirent leur caractère angoissant, car les scrupules de sa conscience lui apparaissaient maintenant comme un état voulu de Dieu, comme le but auquel Dieu veut mener toutes les âmes sincères. Le mécontentement de soi-même, la conscience toujours en éveil, le sentiment tragique du péché, le besoin de ne se reconnaître aucun mérite, la certitude de ne rien mériter de la part de Dieu qu'un juste jugement, une condamnation absolue, ce besoin impérieux de donner raison à une conscience implacable, de donner raison à Dieu qui parle par elle, tout devenait normal, inévitable, nécessaire, condition primordiale du salut. Le juste restait toujours un pécheur. Il ne passe pas, par la conversion, d'un état de péché à un état de sainteté. Le plus juste reste toujours « juste et pécheur[1] ».

d) Cette conception pouvait mener *logiquement* à celle selon laquelle la justice de Dieu nous rend justes[2]. Luther avait enfin reconnu que le besoin de se sentir absolument indigne d'entrer en relation avec Dieu n'était pas maladif, mais normatif. Il ne s'attribuait pas le mérite d'avoir une conscience aussi rigide. Il avait la conviction que Dieu lui-même avait créé ces dispositions en lui, car elles s'étaient imposées à lui. Il n'avait pu leur échapper. Dieu lui-même l'avait donc rendu conforme à lui, en l'amenant à se juger comme il le jugeait, à réagir contre le mal comme il le faisait. C'est cette expérience qui explique toutes les formules doctrinales de Luther à cette époque. Elles veulent montrer que Dieu lui a *donné* sa « justice ». Pourquoi la lui avait-il donnée ? Parce qu'il a le

---

[1] Semper iustus et peccator.
[2] Iustitia qua Deus iustificat.

besoin impérieux de répandre autour de lui sa justice, c'est-à-dire sa vie, ce qui fait sa propre essence. Il est « Justice », mais une justice qui rayonne. *Une idée nouvelle de Dieu se fait jour ici.* La perfection de Dieu consiste dans son besoin de se donner, de ne pas garder pour lui sa justice, mais de vouloir la communiquer à ceux qui n'y ont aucun droit[1]. Dieu est Dieu, puisqu'il ne réclame rien pour lui, mais ne fait que donner et se donner[2]. Luther applique ce qu'il a d'abord compris de la justice de Dieu à toutes les autres qualités de Dieu, la sagesse, la force, etc. Dieu est ainsi devenu pour lui un Dieu vivant, agissant, non plus un juge qui trône sur l'arc-en-ciel et prononce des sentences, un Dieu qui vit en dehors de l'humanité, mais un Dieu qui ressemble au Dieu de Michel-Ange dans la fresque représentant la création de l'homme, un Dieu qui s'élance, par une impulsion spontanée de son amour, hors de lui-même pour communiquer à un être né de la chair corruptible et corrompue l'étincelle divine qui en fera un enfant de Dieu. C'est le mystère de la divinité de ne pouvoir vivre dans la solitude. Dieu manifeste sa divinité en se donnant[3]. Dieu est un Dieu à l'image de Jésus-Christ[4], un être fait de dévouement, qui s'abaisse vers la créature indigne. Il est un Dieu d'une sainteté inaccessible à l'homme, mais un Dieu qui franchit lui-même l'espace séparant de sa perfection l'humanité pécheresse et qui l'élève à lui, l'entoure de sa sollicitude, l'enveloppe de son désir d'en faire son égal, la remplit de son esprit. Luther connaissait maintenant un Dieu qu'il *devait* aimer et qu'il *pouvait* aimer, auquel il pouvait se confier malgré sa déchéance, malgré l'imperfection inhérente à la condition humaine. C'est là ce qui mit sa joie au comble. Voilà comment il se sentit régénéré, et comment il vit s'ouvrir toutes grandes les portes du paradis et comment il vit son chemin inondé de lumière. Le chrétien qui

---

[1] Iustus es solus tu et in Christo omnes iustificans. W. IV, 299, 21.
Hoc est esse Deum : non accipere bona, sed *dare* W. IV, 269, 25 s.

[3] W. IV, 278, 15, 16 : Est omni iudicio rationis divinitatis hoc proprium et decens sibi sufficere, nullius indigere et aliis gratis benefacere. 24-26 : *hoc ipso se verum Deum probat* qui *vult sua dare nobis* et noster esse Deus, nobis benefacere... et non nostra accipere. 35 : vult quod nos tantummodo accipiamus, et ipse solus det, et *ita sit vere Deus.* v. Hirsch, 169.

[4] Dominus Jhesus Christus iustus solus et preter eum nullus, sed omnes iustificans. W. IV, 417, 26 s.

reste un pécheur, qui ne peut se juger autrement, s'il veut être absolument sincère, est en même temps « juste », puisque le Dieu juste le fait participer à sa justice. Le pécheur fait l'expérience d'avoir part à la justice divine chaque fois qu'il se juge, qu'il se sent pécheur.

Cette justice du chrétien est donc un don de Dieu. Elle appartient à ceux qui croient au témoignage que Dieu porte sur leur valeur. Elle est « iustitia christiana » = iustitia Dei = iustitia fidei. Pour bien souligner qu'elle est l'œuvre de Dieu et que la foi n'est pas un acte méritoire, une disposition acquise, une « fides aquisita », Luther nomme la foi elle-même un don de Dieu, ce qui est tout à fait conforme à son expérience religieuse. Nous trouvons un passage particulièrement significatif à ce sujet dans le commentaire des Romains. Il ne fait qu'accentuer ce que disent les citations au § 2: « La justification passive et active de Dieu et notre foi sont la même chose. Car le fait que nous trouvons justes ses jugements est *un don* de Dieu lui-même, et c'est *à cause de ce don* qu'il nous considère comme justes, c'est-à-dire qu'il nous justifie[1]. »

e) Comment peut-on arriver à dire: « en justifiant ainsi Dieu, nous sommes justifiés » ? Luther exprime de nouveau une expérience personnelle par cette phrase. Quand l'homme est saisi par l'idée de la justice et de la sainteté de Dieu, le sentiment naturel du péché, déjà très vif dans toute conscience éveillée, devient si puissant, prend un caractère si absolu que *le chrétien réagit contre le péché de la même façon que Dieu*, aussi énergiquement que lui, et qu'il se sépare en principe absolument du mal. Cette régénération, car c'est bien ainsi que Luther comprend primitivement la justification, est la conséquence du fait que la « justice de Dieu » est devenue en lui une idée-force[2]. L'homme qui possède cette foi agissante ne s'en attribue aucun mérite. Il en constate avec reconnaissance la présence et les effets salutaires; il voit en elle un don de Dieu. La foi en la sainte justice de Dieu opère le miracle de

---

[1] Justificatio Dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem. Quia quod nos eius sermones iustificamus, *donum* ipsius eius, ac *propter idem donum* ipse nos iustos habet i. e. iustificat. Ficker II, 66, 4-6.

[2] Qualis habetur Deus, talia in habente operatur. W. V, 521, 7.

la nouvelle naissance. La sanctification est une conséquence nécessaire de la justification. La vie morale est indissolublement liée à l'expérience religieuse. Elle ne la précède pas; elle en découle. De même que Dieu est séparé du péché par un abîme, il en sépare les siens par une même horreur du mal, par un même besoin divin de lutter contre lui, de se défendre contre lui, de n'avoir aucun rapport volontaire avec lui[1]. La foi crée une communion spirituelle avec Dieu, le Dieu trois fois saint, et souverainement juste. Elle est dans le vrai, elle se désolidarise d'avec tout ce qui est imparfait dans la vie, et voit le monde et se voit elle-même avec les yeux de Dieu.

En simplifiant les formules, la justice qui nous justifie devient plus tard synonyme de grâce, de miséricorde, puisque Luther veut avant tout affirmer le besoin de Dieu de nous venir en aide. On peut regretter que l'origine de la conception luthérienne soit peu à peu tombée dans l'oubli. Bien des méprises chez les amis et bien des reproches de la part des adversaires de la Réforme lui eussent été épargnés. On n'aurait jamais pu lui objecter qu'elle narcotise les consciences. Et l'Église luthérienne n'aurait pas eu à lutter dans ses propres rangs contre la tendance au quiétisme, contre la tentation de se contenter de croire à l'œuvre du Christ pour se savoir justifié. Luther aurait pu la préserver de ces erreurs.

§ 4. — *La justice du Christ.*

Un troisième groupe de formules parle de l'œuvre du Christ, de sa justice, à laquelle le chrétien a part (iustitia Christi). Nous l'avons déjà indiqué: quand nous affirmons 1° que nous sommes tous pécheurs et 2° que nous ne pouvons être justes que par la foi en Christ, la seconde affirmation sert surtout à renforcer la première![2] Les deux affirmations veulent écarter l'idée d'une justice propre, d'un mérite humain pour faire remonter le salut à Dieu *seul*. Il en est de même quand Luther dit que croire à la possibilité d'une justice propre, c'est affirmer que le Christ est mort en vain[3]. La prédication

---

[1] W. III, 24, 29-31. Est multiplex iudicium. Primo passivum, quo a Deo iudicamur, scilicet separando de medio malorum.

[2] V. p. 159 de ce chapitre.

[3] W. III, 31, 14.

de la mort du Christ doit avant tout nous rappeler qu'il n'est pas possible d'acquérir la justice par nos efforts. Elle a une tendance négative[1]. Luther ne donne aucune théorie positive ou personnelle de la portée de l'œuvre du Christ. Il considère comme admise la théorie courante, et trouve inutile d'en parler. L'œuvre du Christ, dont l'école occamiste ne croyait pas pouvoir *prouver* la nécessité, comme Anselme avait cru pouvoir le faire, cette œuvre ordonnée par un acte souverain de Dieu dont notre intelligence ne peut comprendre la raison, était pour lui un article de foi indiscutable et indiscuté[2]. L'œuvre du Christ était la condition préalable de toute l'activité salutaire de Dieu. Il ne se trouve dans tout le commentaire que quelques allusions à une influence du Christ sur la vie religieuse, et encore pourrait-on facilement remplacer presque partout le nom du Christ par celui de Dieu[3]. La piété de Luther était alors essentiellement théocentrique, et non pas christocentrique. Elle aurait pu s'accommoder de toute théorie sur l'œuvre du Christ qui voit en elle une preuve de l'amour de Dieu, de son désir de sauver l'humanité pécheresse.

[1] W. III, 170, 38 ss.: Hæc autem iniquitas (est), quam loquuntur adversus Deum, quia contra Christum iustum et iustitiam eius, quasi non sit necessaria nec utilis, quasi sua sibi sufficiat. — III, 172, 30-32 ... Rom. 4: Contra eos omnes, qui peccata sua suis operibus et meritis volunt remitti a Deo... Et sic Christus frustra esset mortuus. 36: omnis superbus est negator Christi. IV, 383, 11: non ex nobis, ne auferamus ei nomen, quod est Ihesus, id est salvator [D 224].

[2] W. III, 176, 5 ss., I Cor. 1 et 2. Sapientia: Est breviter nihil aliud nisi sapientia crucis Christi... scilicet intellegere, quod filius Dei est incarnatus et crucifixus et mortuus et suscitatus propter nostram salutem.

W. IV, 1-3, Sicut Deus iratus propter nostram iniustitiam pacem non habuit nobiscum, sic conversus misit hanc iustitiam pro nobis, qua simul et pacem misit.

W. III, 71, 4. Christus = gallina nostra. Dans ses sermons de 1514 ou 1515 Luther en parlait, paraît-il, plus abondamment, voir D. 102 et 103.

[3] En expliquant le verset: «nous contemplons, ô Dieu, ta bonté» (Ps. 48, 10), Luther met entre paranthèses après Dieu: «Père», et après bonté: «ton fils Christ qui est la grâce, le chemin, la vie, le salut. W. III, 269, 16, 17. — Christus ... in persona sua ... opus Dei, via Dei, etc. W. III, 463, 27. — Christus est nobis misericordia et veritas Dei. W. IV, 13, 36. — Per evangelium suum ipse de cœlo revelavit ... per quam iustitiam liberaremur, scilicet per Christum. W. III, 174, 18 ss. — Iustitia Christi regnet in vobis. W. IV, 383, 10. — Et enfin le passage déjà cité: Impossibile est, quod qui confitetur peccatum suum, non sit iustus, cum dicat veritatem. Ubi autem veritas, ibi Christus est. W. III, 29, 40 s.

CHAPITRE V

Le mysticisme augustinien

A consulter: A. Jundt, p. 133-143.

A. W. Hunzinger, Lutherstudien. Erstes Heft: Luthers Neoplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513-1515, Leipzig 1906.

F. Loofs, Dogmengeschichte [4], 692 [1].

R. Seeberg, Theol. Lit. Blatt. 1906, p. 76 s.

O. Scheel, Schriften des Vereins für Ref.-Geschichte N° 100, p. 164-173.

Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, [4], 58-61.

Le commentaire des Psaumes ne contient pas seulement les premières expressions un peu complètes de la pensée originale de Luther, mais aussi des indications des lectures qu'il a faites et des traces des influences qu'il a subies. L'influence de Saint-Augustin dépasse de beaucoup en importance celle de tous les autres auteurs cités[2]. Nous essaierons donc de définir le caractère de cette influence à cette époque.

Luther s'est inspiré à deux reprises de Saint-Augustin, qu'il a beaucoup médité[3]. Il a d'abord subi l'influence du mysticisme néoplatonicien, ce dont le commentaire des Psaumes fournit la preuve[4], et, à partir de 1515 environ, celle de l'auteur des traités antipélagiens, de « de spiritu et littera », si souvent cité dans le commentaire des Romains.

Hunzinger a essayé de démontrer, dans une étude très intéressante et très documentée, que Luther avait été gagné

[1] « Le mysticisme néoplatonicien d'Augustin est maintenant le cadre, la base et l'arrière-plan de la théologie de Luther, la clef qui permet de la comprendre. »

[2] L'Aréopagite W. III, 124, $_{32}$; 372, $_{13}$ ss. Saint Bernard W III, 46, $_{41}$; 82, $_{2}$; 105, $_{20}$; 175, $_{33}$; 186, $_{34}$ et autres passages de moindre importance (voir Hunzinger p. 74, Jundt p. 133, 141). Hughes de Saint-Victor et Saint-Bonaventure W. III, 233, $_{23}$.

[3] Mélanchthon, préface de 1546: Sed omnia Augustini monumenta et saepe legerat et optime meminerat [D. 7], p. 9, $_{30}$.

[4] W. III, 26, 27, 39, 54, 65, etc. v. Hunzinger, p. 76.

entièrement aux doctrines *philosophiques* de Saint-Augustin, à son néoplatonisme[1], à l'époque où il faisait son premier cours sur les Psaumes. Ayant commencé l'étude de Saint-Augustin par la lecture des Soliloques, de « De vera religione » et des Confessions, écrits imprégnés de néoplatonisme, il aurait subi toujours davantage le charme puissant de l'éloquence du grand évêque africain, au point d'abandonner le nominalisme de la « voie moderne » pour se rallier au réalisme philosophique[2], qu'il avait encore rejeté au moment où il faisait son cours sur les Sentences[3]. Malgré la riche documentation de Hunzinger, on peut douter de l'exactitude de ses conclusions. Hunzinger reconnaît lui-même que Luther est revenu bientôt après aux conceptions philosophiques qu'il devait à l'enseignement de ses maîtres d'Erfurt et aux livres de Biel, de sorte que son réalisme platonien ou néoplatonicien, si réellement il a existé, n'a pu être qu'un *épisode* dans son développement, et non une *étape* dans l'évolution de sa pensée. On ne peut se refuser d'emblée à admettre la *possibilité* d'un détour de ce genre. Car Luther subissait fortement l'influence de ses lectures. Il se laissait facilement suggérer par elles des idées étrangères à l'essence de sa pensée, et au bout de peu de temps il éliminait de nouveau ces éléments qu'il ne pouvait réellement s'assimiler. Il ne nous semble pas, toutefois, que son soi-disant néoplatonisme rentre dans la catégorie de ces influences passagères. Les textes sur lesquels Hunzinger base son hypothèse peuvent trouver une autre explication.

Luther était avant tout une âme profondément religieuse, qui ressentait vivement sa parenté spirituelle avec toutes les âmes éprises de Dieu. Il se laissait aller au charme suggestif qu'une parole pieuse, chaude, émue exerçait sur lui. Il se laissait volontiers bercer par le lyrisme vibrant d'une âme exaltée par la contemplation des réalités spirituelles transcendantes. Et il répétait volontiers pour sa propre édification et celle de ses auditeurs les paroles qui lui avaient *fait du bien*, sans se soucier de leur portée philosophique. C'est ainsi que

---

[1] v. Alfaric, Saint-Augustin I.

[2] Hunzinger, p. 4 : « Il se convertit avec la plus grande énergie au réalisme platonien. » « A l'aide du commentaire des psaumes on peut constater que de 1513-1515 Luther était partisan décidé du réalisme. »

[3] W. IX, 83, 8 s. et exhinc venit *error realistarum.*

nous le verrons retrouver *sa* religion chez Tauler et dans la « Théologie germanique ». Nous l'entendrons citer des pages entières du prédicateur mystique, dont la parole enflammée avait enthousiasmé les nonnes et la bourgeoisie de Strasbourg, et nous le verrons publier lui-même le traité du mystique anonyme de Francfort. C'est même la première fois qu'il a eu recours à l'imprimerie pour répandre un traité d'édification. Calvin, esprit plus froid et plus logique, constatera tout de suite la contradiction entre cette théologie et les doctrines de la Réforme. Il mettra en garde contre le levain panthéiste que contient la « Théologie germanique » [1]. Luther, au contraire, ne semble pas s'en rendre compte, et s'il le remarque, il ne s'en fait pas de souci. C'est son cœur qui lui dicte son jugement sur cette œuvre inspirée par une piété sincère. Il sent une affinité entre l'âme de l'auteur et la sienne, et cela lui suffit pour rechercher le réconfort que la communion spirituelle avec une âme sœur lui apporte. Il nous semble qu'il en est de même pour Saint-Augustin.

C'est la *piété* de Saint-Augustin qui a ému, attiré et conquis le moine augustin. Il a transcrit dans son commentaire les phrases qui l'avaient édifié, sans se soucier des éléments philosophiques qu'elles pouvaient contenir. Tout entier à ses préoccupations religieuses, et sous le charme de l'émotion débordante de Saint-Augustin, il ne semble pas se poser la question s'il ne faudrait pas changer son orientation philosophique et admettre un nouveau système pour être complètement d'accord avec l'auteur des Confessions. Pendant l'étude des « Ennarationes in psalmos » de Saint-Augustin et dans ses propres explications du Psautier, qui est un livre de piété, Luther écarte les préoccupations scolastiques, stériles et desséchantes, pour prendre un peu l'attitude d'un laïque pieux qui, en entendant un sermon édifiant, se laisse réchauffer le cœur et éveiller la conscience, sans beaucoup se préoccuper de la tendance de l'orateur, de son affiliation à telle ou telle école théologique ou à tel ou tel système philosophique. Saint-Augustin a rendu à Luther le grand service de l'éloigner des discussions des écoles pour le mettre en con-

---

[1] Windstosser: Étude sur la théologie germanique, p. 104. Mandel: Theologia, deutsch, p. XXV.

tact avec une piété plus vivante et avec une façon plus religieuse de parler de choses religieuses.

A ce sujet, il est à remarquer que Saint-Augustin n'évite pas les digressions philosophiques, ce qui s'explique par le fait que sa conversion morale avait été précédée d'une conversion philosophique. La philosophie néoplatonicienne lui avait inspiré, lors de sa découverte, un enthousiasme indicible et était devenue l'élément de sa pensée[1]. Luther, par contre, *n'entre jamais dans des discussions de ce genre*[2]. Il répète des phrases dont il approuve le sens religieux, mais qui, prises au sens philosophique, rentrent entièrement dans le cadre de la philosophie néoplatonicienne[3]. Il est très facile de prouver que ce que Luther écrit est inspiré souvent littéralement de Saint-Augustin, dont il emprunte jusqu'à la terminologie[4]. Il est aisé de démontrer ensuite que ce que Saint-Augustin écrit suppose une conception philosophique apparentée au néoplatonisme. Mais il nous semble peu probable que Luther se soit rendu compte de ce rapport entre ces expressions qu'il transcrit et un système philosophique qui lui était resté étranger jusqu'alors. Il n'a pas non plus prêté attention au néoplatonisme caché de certains passages de Tauler, inspirés par maître Eckart[5]. Il nous semble impossible de prouver que Luther ait adopté, d'une façon quelconque, un système sur lequel il ne dit jamais son opinion. D'ailleurs il n'aimait pas l'ingérence de la philosophie dans le domaine religieux comme il l'a dit dans ses annotations aux Sentences[6].

Quand il oppose l'invisible au visible, les réalités spirituelles aux choses corporelles, les réalités intelligibles aux choses tangibles, les réalités célestes aux choses terrestres,

---

[1] Chez Saint-Augustin le néoplatonisme est mitigé par l'idée chrétienne de la création. Pour lui le monde dépend d'une façon absolue de Dieu. Il n'est plus comme dans le monisme néoplatonicien une pyramide qui a à sa base le néant et à son sommet l'Être absolu, Dieu, et dont tous les étages sont en corrélation intime, unis par un mouvement d'attraction et de répulsion continu. Pour lui, Dieu et le monde sont deux sphères séparées par un abîme. Saint-Augustin éprouve le besoin intellectuel de mettre sa foi en un Dieu Créateur en harmonie avec sa philosophie moniste.

[2] Hunzinger, p. 90.

[3] Hunzinger, p. 96.

[4] v. Hunzinger, p. 84, 97, 101, 110.

[5] Seeberg D. G. III, 566.

[6] W. IX, 29 [D 115].

les réalités intérieures aux choses extérieures, l'esprit à la chair, il porte des jugements de *valeur,* très naturels chez un homme qui a abandonné le monde pour cultiver la vie intérieure, la vie spirituelle, les relations de l'âme avec Dieu seul. Ce n'est pas le problème ontologique, un problème théorique, la question de la réalité des choses invisibles et du caractère illusoire des choses visibles et éphémères qui l'intéresse, mais un problème pratique. Il répète continuellement que le *détachement* à l'égard des choses visibles, des biens et des joies de ce monde, est la condition de l'*attachement* aux grandes réalités transcendantes, aux valeurs éternelles.

C'est donc sur une des conditions de la vie religieuse qu'il met l'accent. Et il en parle en *moine.* C'est ce qui donne à ses affirmations un caractère absolu. Le mépris radical de tous les biens visibles, de la vie elle-même[1], la « mortification » de la chair fait partie de l'idéal *monacal.* Nous ne trouvons dans le cours de Luther encore aucune trace de la morale protestante, qui reconnaîtra une valeur intrinsèque à la vie terrestre, à tous les intérêts que crée la vie normale et à tous les devoirs qu'elle implique. Luther parle toujours comme un homme qu'aucun doute n'a effleuré relativement à la valeur de l'idéal ascétique des moines. Il est dans son élément dans l'atmosphère du couvent.

L'idéal chrétien, poussé à cet excès, s'accommode le mieux d'une conception philosophique absolument spiritualiste. L'ascétisme n'a réellement de sens que si l'invisible seul compte, si l'au-delà seul a non seulement une valeur, mais aussi une réalité. Cette philosophie est évidemment à l'arrière-plan de toutes les paroles de Saint-Augustin qui recommandent l'ascétisme absolu.

Mais l'occamisme des maîtres de Luther n'était pas contraire non plus à cette tendance, car il constatait un abîme entre le monde naturel et le monde surnaturel, et ne reconnaissait de réelle valeur qu'au monde invisible, inconnaissable, inac-

---

[1] Nombreuses citations chez Hunzinger, p. 41-45 p. ex.: bona omnia contemnere W. IV, 86, 31. — Contemnere vitam hanc et omnia que sunt in ea III, 208, 29. — Carnalia, exteriora (IV, 2, 15), visibilia et temporalia (IV, 11, 6) terrena (IV, 102, 24) præteriti, præsentes, futuri dies (IV, 149, 37). — A visibilibus vertere oculos ad invisibilia (III, 368, 11). — Converti ad invisibilia et divina (IV, 107, 32). Luther répétera des paroles tout à fait analogues de Tauler en 1516.

cessible à la raison et accessible à la foi seule, quand la grâce l'éclaire. Il semble assez facile de démontrer que même les phrases les plus « néoplatoniciennes » de Luther ne sont pas en contradiction avec la philosophie occamiste, mais lui sont au contraire tout à fait conformes. Scheel a démontré que les définitions de Dieu, dans lesquelles Hunzinger reconnaît les éléments caractéristiques de la philosophie néoplatonicienne, font partie du patrimoine commun de toute la scolastique [1]. Et il a rendu attentif au fait que Luther n'admet nulle part la possibilité de parvenir par le raisonnement abstrait jusqu'à la contemplation de Dieu. La spéculation ne parvient, par la voie de déduction, que jusqu'à l'*idée* de Dieu, mais elle ne peut franchir l'abîme qui sépare le monde naturel, dont la raison fait partie, des réalités transcendantes. La *foi* seule a le privilège de saisir la réalité divine, de *contempler* Dieu [2]. La foi seule donne un avant-goût de la vision béatifique. Ceci est contraire au néoplatonisme [3].

Ce qui distingue fondamentalement la conception de Luther de tout mysticisme néoplatonicien, à cette époque et plus tard, c'est sa conception de Dieu et de ses rapports avec l'âme [4]. Pour le néoplatonicien, Dieu est une substance, la seule substance réelle, l'Être suprême. L'âme en est une parcelle, séparée de Dieu par le corps et les sensations, les penchants, les appétits qui y ont leur origine. Les exercices ascétiques qui mortifient la chair suppriment cet obstacle entre Dieu et l'âme dans la mesure du possible et permettent à Dieu de pénétrer dans l'âme et à l'âme de s'unir à Dieu. Pour Luther, Dieu est une personnalité, la Volonté suprême. En cela il a toujours maintenu l'idée scotiste qui a passé dans l'occamisme. L'âme est également personnelle. La volonté en est non seulement la faculté maîtresse, mais l'essence. C'est la volonté qui fait l'homme. C'est elle aussi qui le sépare de Dieu quand

---

[1] P. 167.

[2] Ergo faciem Domini in hac vita nullus vidit *nisi per fidem*. W. IV, 101, 11. v. Scheel, 168-173, et Hunzinger, p. 47-49,

[3] Chez Luther l'« exstasis » est l'état normal de celui qui vit par la foi, et non pas un privilège rarement accordé au néoplatonicien qui s'est entraîné par des exercices contemplatifs graduels. W. IV, 265, 32 s. Exstasis . . . est raptus mentis in claram cognitionem fidei, *et ista est proprie exstasis*. [D. 208, 209, 210.]

[4] v. Böhmer [4]59 s.

elle s'attache aux créatures, au lieu de rechercher le Créateur. L'union de l'âme avec Dieu est une union de deux personnalités, l'harmonie de deux volontés. Elle est impossible, tant que la volonté humaine et la volonté divine sont en opposition l'une avec l'autre. C'est cette conception philosophique de Luther qui explique pourquoi il se sentait plus près du mysticisme de la « Théologie germanique » que de celui de Saint-Augustin; car pour le mystique allemand aussi Dieu est non pas l'Être, mais la Volonté absolue.

CONCLUSION

Le 16 juin 1514, Luther écrivait aux Pères d'Erfurt[1]: « J'ai l'esprit parfaitement en repos et je suis apaisé à votre égard, bien que j'aie été gravement offensé par vous[2]. Car Dieu me bénit si particulièrement malgré mon indignité que je n'ai que des raisons de me réjouir, d'aimer et de faire du bien, même à ceux qui ont mérité le contraire de ma part; et moi-même je reçois de Dieu le contraire de ce que j'ai mérité. »

Cette lettre prouve que Luther avait trouvé la paix. Il n'avait pas subi un apaisement passager et imparfait, mais définitif. Il avait cherché et il avait trouvé, il avait frappé et on lui avait ouvert. Il s'agissait encore pour lui de s'assimiler lentement l'ensemble de cette nouvelle conception du christianisme et de trouver la forme définitive de sa pensée. En commentant le Psautier, Luther se fraye avec peine une voie à travers le dédale des conceptions anciennes présentées dans les commentaires qu'il utilisait. Pour devenir entièrement lui-même, il lui fallait encore le contact suivi avec le génie religieux le plus proche parent du sien, celui de Saint-Paul. Il étudie l'épître aux Romains; et dès lors sa vie intérieure s'épanouit pleinement. Il s'affirme et sa pensée s'affermit en étudiant la théologie de l'apôtre dont il s'efforcera de mettre en honneur la doctrine. Il s'assimile un système conforme à son expérience religieuse et apprend à en tirer toutes les conséquences. A peine ce travail terminé, il sera entraîné dans des luttes qui amèneront, contre son gré, et

[1] Enders I, 18, 51-57.

[2] Cette lettre concerne le conflit provoqué par les Pères d'Erfurt qui avaient reproché injustement à Luther d'avoir acquis le grade de docteur à une autre université que celle où il était devenu « sententiarius ».

pas à pas, la rupture avec toute l'organisation ecclésiastique traditionnelle.

En 1520, Luther sera à l'apogée de son évolution, et il publiera coup sur coup les grands manifestes qui forment le programme de la Réforme. C'est ce que nous étudierons dans un prochain travail.